VOIE, Revue trimestrielle russe

CALE

ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS.

editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV.

În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: N.N. Bezobrazov (ieromonah Kassian), E. Belenson, N. A. Berdyaeva, P. Bitsil-li, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walter, Bar. B. Vrevsky, B. P. Vysheslavtsev, V. Weidle, Frank Havel (America), M. Georgievsky, S. Gessen, A. Glazberg, N. N. Glubokovsky, I. Hofstetter, V. Grinevich, Ieromonahul Leo Gillet, L. A. Zander, V. A. Zander, N. Zernova, V. V. 3-vnkovsky, preot. A. Elchaninova (f), P. K. Ivanova, Yu. Ivaska, A. Izyumova, V. N. Ilyina, S. Ilnitsky, A. Karpova, L. P. Karsavina, A. Kartasheva, N. A. Klepinina , S. Kavertsa (America), K. Kirk (Anglia), G. Kolpakchi, L. Kozlovsky (+). (Polonia) Lot-Borodina, J. Maritain (Franţa), K. Mochulsky, Y. Menshikov, P. I. Novgorodtsev (|), prot. Nalimov (|), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. Polotebneva, V. Rastorguev, N. Reimers, A. M. Remizov, D. Remenko, Russian Inok (Rusia), Yu. Sazonova, contele A. Saltykov, N. Sarafanoba, K. Serezhnikov, E. Skobtsova (Mama Maria), I. Smolich, V. Speransky, f. A. Stepun, I. Stratonov, V. Seseman, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prinț. S. N. Trubetskoy (t), carte. G. N. Trubets-kago (ț), N. Turgeneva, N. θ. Fedorova (ț), G. P. Fedotova, preot. G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Cijevski, W. Eckersdorf, G. Ehrenberg (Germania), preot. G. Tsebrikova, L. Shestova, Prinț. D. Șahhovski (Ieromonah Ioan), starețul Augustin Yaku-Biziak (Franța), Cartea. S. Shcherbatova.

---- Adresa redacției și biroului: ———

10,BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Pretul este separat. numere: 10 fr.

Prețul abonamentului - pe an fr. 35.- (4 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.

Nr 48. IULIE - SEPTEMBRIE 1935   Nr 48.

CUPRINS: p.

Gerant: Le Viconte Hetmane de Villiere

Biblioteca „Runivers”

PERSONALISM ŞI MARXISM.

i.

Relația marxismului cu personalismul, ca și relația sa cu umanismul, este mai complexă decât se crede în mod obișnuit. Este foarte ușor să arăți caracterul antipersonalist al marxismului. Este ostil principiului personalității, ca orice doctrină pur sociologică a omului, care vrea să cunoască doar omul social, modelat de societate. Școala sociologică din Durkheim este, de asemenea, antipersonalistă în înțelegerea sa despre om. Ostilă principiului personalității este orice viziune unidimensională asupra lumii, pentru care natura unei persoane este epuizată prin apartenența sa la planul social al ființei, adică o persoană nu are o dimensiune de profunzime. Marx este adesea pus în contrast cu Proudhon, crezând că sistemul său social este mai favorabil personalismului decât marxismului (♦). Dar doctrina lui Proudhon despre om este, până la urmă, complet socială, nici în personalitatea sa nu are o dimensiune internă de profunzime, adică viața interioară. Adevărat, Proudhon a fost un critic foarte acut al comunismului ca sistem de sclavie umană, iar propria sa doctrină socio-economică era mai favorabilă individului. Dar el a fost în esență înclinat către un fel de individualism, ostil capitalismului, și nu către personalism. Viziunea filozofică a lui Proudhon nu a permis să se facă o distincție între individualism și personalism. Nici nu mi se pare deosebit de fructuos să-l contrastez pe Proudhon cu Marx în înțelegerea dialecticii. La Proudhon, contradicţia nu este depăşită, ci păstrată.*) **) Dar această dialectică

*) Vezi interesanta carte a lui Denis de Rougemont: Politique de la personne. De Rougemont îi pune în contrast pe Hegel și Marx cu Kierchehardt și Proudhon.

*♦) Vezi Proudhon despre dialectică, spre deosebire de Hegel şi Marx în G. G u g v i t c h : „L'idée du droit social”.

Biblioteca „Runivers”

își pierde caracterul dinamic. Proudhon a stat mai aproape de doctrina antinomiilor a lui Kant decât de dialectica lui Hegel. Dar în măsura în

care Hegel și Marx credeau în atingerea celei mai înalte armonii, nepermițând contradicții, în a treia etapă, în sinteză, ei sunt, desigur, supuși criticii.

Se poate justifica personalismul, care are și propria proiecție socială, numai dacă recunoaștem că problema omului este primordială problemelor societății. Și înainte de a trece la o discuție despre relația marxismului cu principiul personalității, este necesar să definim ce înțelegem filozofic prin personalitate. Conceptul de personalitate nu trebuie confundat cu conceptul de individ, așa cum făcea adesea gândirea secolelor al XIX-lea și al XX-lea. V. Individul este o categorie naturalistă, biologică și sociologică, el aparține lumii naturale. Un individ din punct de vedere biologic este o parte a genului și o parte sociologică a societății. Este un atom, indivizibil, fără viață interioară, anonim. Individul nu are o existență independentă, independentă de rasă și societate. Individul în sine este o ființă complet generică și socială, doar un element, o parte determinată de relația sa cu întregul. Cu totul altceva înseamnă personalitate. Personalitatea este o categorie spirituală și religioasă. Personalitatea vorbește despre apartenența unei persoane nu numai la ordinea naturală și socială, ci și la o altă dimensiune a ființei, la lumea spirituală. Personalitatea este o imagine de a fi mai înalt decât tot ceea ce este natural și social. Vom vedea că nu poate face parte din nimic. Societatea are tendința de a privi individul ca pe un individ subordonat lui, ca pe propria sa creație. Din punct de vedere sociologic, o persoană este o parte a societății și o parte foarte mică. Societatea este un cerc mare, în timp ce personalitatea este un cerc mic introdus în ea. Pe pământul unui individ sociologic nu se poate opune societății și nu poate lupta pentru el însuși. Dar din punctul de vedere al filosofiei existențiale, opusul este adevărat - societatea este o mică parte a personalității, doar compoziția sa socială, lumea este doar o parte a personalității. Personalitatea este un centru existențial, nu societate și nu natura, un subiect-existențial, nu un obiect. Personalitatea se realizează în viața socială și cosmică, dar poate face acest lucru doar pentru că are un principiu independent de natură și societate. Persoana nu este definită ca o parte în raport cu niciun întreg. Personalitatea este un întreg, este totală, integrală, poartă universalul și nu poate face parte din niciun general, lume sau societate, ființă universală sau Dumnezeu.

gesturi. Personalitatea nu este deloc natura și, ca tot ceea ce este natural, nu aparține unei ierarhii naturale obiective, nu poate fi inserată în nicio serie naturală. Personalitatea este înrădăcinată în lumea spirituală, existența ei presupune dualismul spiritului și naturii, libertatea și determinismul, individualul și comunul, împărăția lui Dumnezeu și împărăția lui Cezar. Existența unei personalități umane în lume vorbește despre faptul că lumea nu este autosuficientă, că transcendența lumii este inevitabilă, desăvârșirea ei nu în sine, ci în Dumnezeu, într-o existență supra-lumească. Libertatea persoanei umane, libertatea nu numai în societate și în stat, ci și față de societate și față de stat, este determinată de faptul că pe lângă lume, pe lângă natură și societate, pe lângă regatul

lui Cezar, există o ființă supramundană, există o lume spirituală, există Dumnezeu. Personalitatea este o descoperire în lumea naturală, este inexplicabilă din ea (*).

Personalitatea este, în primul rând, unitate în multitudine și imuabilitate în schimbare. Personalitatea nu este o coordonare a părților, este o unitate primară. Personalitatea trebuie să se schimbe, să dezvăluie creativitatea noului, să crească și să se îmbogățească. Și trebuie să rămână ea însăși, să fie subiectul neschimbător al acestor schimbări. Când ne întâlnim pe bunul nostru cunoscut după ce nu l-am văzut de câțiva ani, s-ar putea să trăim două impresii la fel de neliniștite și dureroase. Dacă această persoană nu s-a schimbat deloc, repetă același lucru, a înghețat și s-a osificat, nu a crescut și nu s-a îmbogățit în nimic, atunci acest lucru face o impresie grea. Aceasta înseamnă că individul nu se realizează pe sine. Realizarea personalitatii presupune schimbari. Dar impresia grea opusă este posibilă. Acest om s-a schimbat atât de mult încât este imposibil să-l recunoști, încât dă impresia unei alte persoane. Nu numai că s-a schimbat, dar s-a schimbat pe sine. Unitatea personalității s-a prăbușit în schimbări, s-a pierdut centrul existențial. Personalitatea este în primul rând unitatea destinului. Destinul este schimbare, istorie și păstrarea unității centrului existențial. Acesta este secretul individului. Personalitatea presupune o ființă suprapersonală, superioară, pe care o reflectă, și valori suprapersonale, pe care le realizează și care constituie bogăția conținutului său de viață. O personalitate nu poate fi autosuficientă, ea trebuie să iasă de la sine către alte personalități, către diversitatea umană și cosmică și să

*) Aceasta este ideea principală a cărții remarcabile a lui Nesmѣ-lov „Știința omului”.

Dumnezeu. Egocentrismul, izolarea în sine și preocuparea pentru sine distrug personalitatea. Personalitatea se realizează printr-o victorie constantă asupra egocentrismului, asupra unui sine întărit. Realizarea personalității înseamnă umplerea ei cu conținut universal; ea nu poate exista doar prin particularitatea ei. Personalitatea nu este terminată, se creează singură, este dată ca ideea lui Dumnezeu despre fiecare persoană în parte. Realizarea personalitatii presupune un proces creativ care merge la infinit. Personalitatea este un act. M. Scheler definește personalitatea ca o unitate concretă a tuturor actelor. (*) Dar, spre deosebire de M. Scheler, nu viața este cea care este activă, ci spiritul, principiul spiritual în om, în timp ce viața este mai degrabă pasivă. Numai un act creator poate fi numit act, într-un act se creează întotdeauna un nou, inexistent, inexistența devine ființă. Personalitatea presupune natura creatoare a omului. Creativitatea presupune libertate. Creativitatea autentică este creativitate din libertate. Creativitatea este opusă evoluției, care este determinarea. Doar subiectul creativ este o personalitate. O ființă determinată în întregime de un proces natural și social nu poate fi numită personalitate, nu a devenit încă o personalitate. Le Senne se opune în mod corect existenței în sensul filozofiei existențiale a determinării. * **) Personalitatea se definește pe sine în exterior față de natură și

societate, dar se definește din interior. Personalitatea este rezistența la determinarea din exterior, la determinarea societății și a naturii. Și doar cel care depășește această determinare este o persoană. Personalitatea nu se naște într-un proces generic natural și nu se formează într-un proces social. Existența personalității presupune discontinuitate, nu permite continuitate evolutivă. Personalitatea este creată de Dumnezeu și aceasta este demnitatea sa cea mai înaltă și sursa independenței și libertății sale. Se naște în procesul generic și se formează în procesul social doar un individ, în care personalitatea trebuie realizată. Personalitatea este rezistență la determinare și, prin urmare, durere. Afirmarea și realizarea personalității este întotdeauna durere. Respingerea acestei dureri, teama de durere, este respingerea personalității. Realizarea personalității, a demnității și a independenței ei este un proces dureros, este un eroic

♦) Vezi Max S cu he 1 e r : „Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik”.

**) Vezi excelenta carte a lui Le Senne: „Obstacle et valeur”.

lupta cerului. Personalitatea este o luptă, renunțarea la luptă este o renunțare la personalitate. Și o persoană merge adesea la acest refuz. Personalitatea este opusul conformismului, există dezacord cu conformismul pe care natura și societatea o cer. Întrucât o persoană este un centru existențial și presupune o sensibilitate la suferință și bucurie, este o greșeală să aplici categoria de personalitate unei națiuni și altor comunități acoperite de zahăr, așa cum face filozoful personalismului Stern. O națiune este un individ, dar nu o persoană. Ajungem la concluzia că personalitatea este o combinație paradoxală de contrarii: personalul și suprapersonalul, finitul și infinitul, permanentul și schimbarea, libertatea și destinul. Iar principalul paradox al personalității este că ea trebuie încă creată și trebuie să fie deja pentru ca crearea creativă a personalității să fie posibilă. Cel care trebuie să se creeze pe sine trebuie să fie deja. O personalitate nu este determinată de societate, ci este socială, își poate realiza plinătatea vieții doar în comunicarea cu alte personalități. Proiecția socială a personalismului presupune o reevaluare radicală, revoluționară a valorilor sociale, adică transferul centrului de greutate de la valorile societății, ale statului, ale națiunii, ale colectivului, ale grupului social, la valoarea de individul, orice individ. Proiecția socială a personalismului este respingerea revoluționară a regimului capitalist, cel mai antipersonalist, cel mai letal pentru individ, care a existat vreodată în istorie. Socializarea economiei, care va institui dreptul la muncă și garantarea unei existențe decente pentru fiecare viață umană și nu va permite exploatarea omului de către om, este o cerință a personalismului. Prin urmare, singurul sistem care corespunde adevărului etern al personalismului este sistemul socialismului personalist. Baza viziunii sociale a personalismului nu este ideea de egalitate și nu ideea de dreptate, ci ideea demnității fiecărei

personalități umane, căreia ar trebui să i se ofere posibilitatea de a se realiza.

După aceste definiții necesare ale personalității, să vedem în ce relație se află marxismul cu aceasta.

II

Relația marxismului cu individ este contradictorie. Acest lucru se datorează vagului antropologiei marxismului. Antipersonalismul lui Marx este o moștenire a antipersonalismului lui Hegel. Hegel a recunoscut dominația generalului asupra individului. Personalitatea nu are un sens independent în Hegel, ea

doar o funcţie a spiritului lumii. Împotriva subordonării personalității umane față de spiritul lumii, adică față de spiritul general, Kirche-gard s-a răzvrătit. Acesta a fost sensul revoltei lui Dostoievski (*). Lucrarea genială a lui Ibsen este saturată de aceste motive. Antipersonalismul lui Hegel a fost moștenit și de L. Feuerbach. Umanismul lui Feuerbach era generic, nu personalist (**). Omul se realizează pe sine în viața colectivă a speciei și în cele din urmă se dizolvă în ea. Feuerbach a pătruns în filozofia existențială, a încercat să descopere „tu”, și nu doar un obiect (***). Dar hegelianismul inversat în materialism l-a împiedicat pe Feuerbach să descopere individul ca existență autentică și primară. Marx îi urmează pe Hegel și Feuerbach și recunoaște primatul existenței generice a omului asupra existenței sale personale. În Marx se poate descoperi realismul conceptelor scolasticii medievale. Generalul, genericul precede particularul, individualul și îl determină. Societatea, clasa este o realitate mai primară decât omul, decât personalitatea. Clasa este o realitate situată în ființă, și nu în gândire. Nu o clasă, ci o personalitate umană este o abstractizare a gândirii. Clasa este ceva de genul universalia ante rem. Gândește, judecă și evaluează nu o persoană, ci o clasă. Omul, ca persoană, și nu ca ființă generică, este incapabil de gândire și judecată independentă. Omul este o ființă socială și generică, o funcție a societății. Aceasta predetermina deja natura totalitară a societății comuniste și a statului. Opusul acestui lucru este totalitarismul în om însuși, și nu în societate și în stat. Doar o personalitate umană poate reflecta în sine o ființă holistică, universală, societatea și statul sunt întotdeauna parțiale și nu pot conține universalul.

Deoarece marxismul este interesat exclusiv de general și nu este interesat de individ, cea mai slabă latură a marxismului este psihologia. Cu excepția lui Marx însuși, de la care se pot găsi observații psihologice interesante, excursiile psihologice ale marxiştilor sunt de obicei epuizate de blesteme. Nici chiar psihologia claselor nu a fost dezvoltată deloc. Tipul de burghez nu este deloc studiat, ci este prezentat ca un ticălos, un sânge care pregătește un război imperialist. In special pentru

*) Belinsky s-a răzvrătit împotriva spiritului mondial al lui Hegel în numele unei personalități umane vii și a anticipat dialectica lui Ivan Karamazov. Vezi cartea Socialismul lui Belinsky, care conține scrisori remarcabile către Botkin.

♦*) Vezi L. F e şi e g b a c h „Das Wesen des Christentums”.

**♦) Vezi e Mr. Philosophie der Zukunft.

reflectă slăbiciunea psihologiei în rândul marxiştilor, dacă este comparată cu lucrările lui Sombart, de Man, M. Weber, Simmel şi alţii. În loc de psihologie, se dau judecăți și condamnări morale. Și acesta este defectul întregii doctrine marxiste despre om. Deși a existat un element profetic în Marx însuși și el era în conflict cu societatea din jurul său, dar doctrina omului care a venit de la el neagă principiul profetic, care înseamnă întotdeauna ridicarea personalității umane deasupra colectivului social și conflict cu aceasta în numele realizării adevărului , la care cheamă vocea interioară, glasul lui Dumnezeu. Realizarea perfectă a marxismului în societatea umană trebuie să ducă la distrugerea principiului profetic, care se manifestă nu numai în sfera religioasă, ci și în sfera filosofiei, artei și vieții sociale. Distrugerea profetismului se va produce ca urmare a conformismului final al individului în raport cu societatea, o adaptare perfectă care exclude posibilitatea conflictului. Aceasta este cea mai negativă latură a marxismului, rezultatul spiritului său antipersonalist. Marx însuși era o persoană opusă lumii; marxiştii nu mai pot fi așa. Un exemplu de moarte a spiritului profetic a fost deja arătat de socializarea creștinismului în istorie. Dar antipersonalismul este doar o latură a marxismului, există și alte părți.

Sursele criticii lui Marx asupra capitalismului sunt personaliste și umaniste. Marx s-a răzvrătit împotriva regimului capitalist în primul rând pentru că a zdrobit personalitatea umană, a transformat-o într-un lucru. Ceea ce are loc în societatea capitalistă este ceea ce Marx a numit Verdinglichung, reificarea omului. El vede pe bună dreptate dezumanizarea, dezumanizarea în această societate. Atât proletarul, cât și capitalistul sunt dezumanizați. Muncitorul, lipsit de uneltele de producție, este forțat să-și vândă munca ca marfă. Prin aceasta el se transformă într-un lucru necesar producției. Are loc înstrăinarea de la o persoană a activității sale de muncă, ea este aruncată în lumea lucrurilor obiective, parcă, proiectate în exterior. Rezultatele activității de muncă a omului, înstrăinarea de existența totalitară a omului, devin o forță exterioară care îl asuprește și îl înrobește pe om. În esență, decalajul dintre munca mentală și cea fizică este deja o fragmentare a naturii umane integrale și trebuie depășită. Dar această problemă era mai mult

pus în scenă cu noi de L. Tolstoi şi N. Fedorov, decât de Marx. În orice caz, gândurile lui Marx, în special ale tânărului Marx, despre alienare și reificare trebuie recunoscute ca strălucitoare. Aici se află motivele inițiale ale denunțurilor sale asupra capitalismului și ura lui față de sistemul capitalist (*). Acestea sunt motive pur umane. Marx anunță o răscoală revoluționară împotriva ordinii sociale, în care are loc fragmentarea. a unei personalități umane holistice, o parte a acesteia este separată, înstrăinată și transferată în lumea materială. Proletarul este și un om a cărui parte a ființei sale a fost înstrăinată și transferată în lumea lucrurilor, în economia care îl zdrobește. Învățătura lui Marx despre Verdinglichung, despre dezumanizare, a fost dezvoltată în special de cel mai inteligent și interesant, cel mai independent dintre scriitorii comuniști, Lukács (**). Marx subliniază că, dacă socialiștii atribuie proletariatului un rol istoric mondial enorm, nu este pentru că îl venerează ca divinitate, ci tocmai pentru că proletariatul este o abstracție din tot ceea ce este uman, pentru că natura lui umană este înstrăinată de el și este forțată să-și redea plinătatea umanității în sine.(*♦*). Cel care este lipsit de plinătatea umanității este cel care trebuie să realizeze această plinătate. Aceasta este o gândire dialectică. Pentru Marx, pentru izvoarele primare ale marxismului, are loc ideea că există o înlăturare, o înstrăinare de om a naturii umane, iar aceasta se întâmplă în cea mai acută formă în rândul proletariatului. De aici provin iluziile conștiinței. O persoană își ia propria activitate pentru lumea obiectivă a lucrurilor, supusă unor legi inexorabile.

La începutul lui Marx, influența lui Feuerbach este foarte puternic simțită. Ceea ce spunea Feuerbach despre religie, Marx l-a extins la toate celelalte domenii. În religie, Feuerbach a văzut înstrăinarea propriei naturi a omului. Omul L-a creat pe Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa. Ceea ce aparține propriei sale naturi îi apare omului în afara și deasupra lui ca o realitate. Un om sărac are un Dumnezeu bogat, adică toate bogățiile unui om sunt înstrăinate de el și transferate lui Dumnezeu. Credința în Dumnezeu, așa cum ar fi,

*) Vezi K. Marx „Der Historische Materialismus”. „Die Fruehschriften”. Kroener Verlag (Operele de tineret ale lui Marx sunt adunate în două volume). Vezi și Auguste Cornu. "LA. Marx: L'Homme et l'œuvre. De l'Hegelianisme au materialism historique.

*♦) Georg Lukacs. „Geschichte und Klassen -—· Be-■wusstsein. Studien ueber marxistische Dialektik.

♦) cm. t. I. Der historische Materialismus, p. 377.

tarizează o persoană. Când o persoană devine bogată, Dumnezeu va deveni sărac și va dispărea cu totul. Omul își va recăpăta averea, va deveni o ființă totalitară, nicio parte a naturii sale nu va mai fi înstrăinată. Marx a pus aceste idei ale lui Feuerbach la baza criticii sale strălucite asupra capitalismului și economiei politice. Și acest lucru este, fără îndoială, mai aplicabil capitalismului decât credinței în Dumnezeu. Doctrina fetișismului mărfurilor din volumul I al Capitalului

poate fi cea mai remarcabilă descoperire a lui Marx. Fetișismul bunurilor în societatea capitalistă este tocmai iluzia conștiinței, în virtutea căreia produsele muncii activității umane apar ca o lume materială, obiectivă, legată de legi imuabile și oprimând o persoană. Marx a topit această lume materială a economiei, în care economia politică burgheză și-a dezvăluit legile. Economia nu este o lume materială, nu este un fel de realitate obiectivă, este doar activitatea unei persoane, munca unei persoane, relația unei persoane cu o persoană. Și de aceea economia poate fi schimbată, omul poate stăpâni economia. Averea creată de om, înstrăinată de el în lumea materială a economiei obiective, îi poate fi returnată. O persoană poate deveni o ființă bogată, totalitară, tot ce i-a fost luat se va întoarce la el. Și aceasta se va realiza prin activitatea proletarilor, adică acei oameni de care bogăția a fost cel mai înstrăinată. Totul este doar un produs al activității umane, al luptei umane. Nu există soartă economică, o vom depăși. Se poate elibera de iluziile conștiinței care au dat naștere unei false obiectivări a activității umane. Aceasta este treaba proletariatului. Marx a definit capitalul nu ca un lucru real, ci ca relație socială a oamenilor în procesul de producție. Această definiție i-a șocat foarte mult pe economiștii burghezi. Această definiție transferă centrul de greutate al vieții economice activității și luptei umane. În Tezele despre Feuerbach, Marx are un pasaj remarcabil în care spune că principala greșeală a materialiștilor de până acum a fost că au considerat realitatea sub forma unui obiect, și nu ca activitate umană, nu subiectiv (*). . Nu există nimic mai antimaterialist. Locul este un martor

·) „Defectul principal al oricărui materialism anterior este că obiectul, realitatea, senzualitatea este înțeleasă doar sub forma obiectului sau a intuiției: dar nu ca activitate, practică senzual-umană, nu subiectivă”. — «Teze despre Feuerbach». — „Materialismul istoric” Volumul II. p. 3

doar despre cât de controversat este materialismul lui Marx. Ceea ce spune Marx aici este mult mai caracteristic filozofiei existențiale decât materialismului. Pentru materialism, totul este un obiect, un lucru; pentru filozofia existențială, totul este un subiect, o activitate. Marx, ca și Feuerbach, avea un element de filozofie existențială. Marx timpuriu și-a derivat înțelegerea activității excepționale a omului, ca spirit și nu ca lucru, din idealismul german. Dar nu avea idee despre personalitate.

Cel mai economic materialism poate fi înțeles în două moduri. În primul rând, această doctrină dă impresia unui determinism sociologic consistent și extrem. Economia determină toată viața umană, nu numai structura societății, ci și întreaga ideologie, întreaga cultură spirituală, există o lege imuabilă a procesului social. În spiritul unui astfel de determinism extrem, marxismul a fost înțeles atât de marxistii înșiși, cât și de criticii marxismului. Dar aceasta este doar una dintre interpretări, una dintre laturile marxismului, o altă înțelegere este posibilă. Că economia determină toată viața umană este răul trecutului, sclavia omului. Va veni ziua în care această

dependență de sclavi de economie va înceta, economia va depinde de om, omul va deveni stăpân. Marxismul a proclamat simultan atât sclavia omului, cât și posibila victorie a omului. Determinismul economic este în sine o teorie destul de tristă, incapabilă să trezească entuziasmul revoluționar. Dar marxismul posedă în cel mai înalt grad capacitatea de a exalta voința revoluționară. Filosofia tânără sovietică se îndreaptă în direcția unei înțelegeri indeterministe a marxismului (*). Marx încă trăia într-o societate capitalistă și a văzut că economia determină în întregime viața umană, economia înrobește conștiința omului și provoacă iluzii ale conștiinței. Dar comuniștii ruși trăiesc în epoca revoluțiilor proletare, iar lumea se deschide față de ei dintr-un alt unghi. Marx și Engels au vorbit despre un salt din domeniul necesității în domeniul libertății. Comuniștii ruși simt că au făcut acest salt, sunt deja pe tărâmul libertății. Prin urmare, pentru ei, marxismul este dat peste cap, deși vor să continue să fie marxişti cu orice preţ. Nu mai existența economică determină conștiința, ci conștiința; conștiința revoluționară, proletară determină existența economică; nu economia determină politica, ci politica determină economia. Prin urmare filozoful

·) Vezi articolul meu „Linia generală a filozofiei sovietice și ateismului militant”. - "Cale".

Actualii comuniști ruși vor să construiască o filozofie bazată pe ideea de auto-mișcare. Toate calitățile spiritului – libertatea, activitatea, inteligența etc. – sunt transferate în materie, acest tip de filozofie se dovedește a fi în concordanță cu voința revoluționară. Materialismul mecanicist este condamnat, nu corespunde exaltarii vointei revolutionare, nu este filozofia luptei eroice a omului. O persoană se dovedește a fi liberă de puterea lumii materiale, obiective, determinate, legale, dar nu o persoană individuală, ci o persoană colectivă. Persoana individuală, însă, nu este liberă în raport cu colectivul uman, cu societatea comunistă, ea dobândește libertatea doar identificându-se cu ființa colectivă. Acest lucru era deja nu numai cu Marx, ci și cu Feuerbach, pentru care o persoană era cu adevărat reală doar în comunicare, în existența tribală. Comunismul este extraordinar de dinamic; el afirmă activitatea nemaiauzită a omului. Dar aceasta nu este activitatea personalității umane, este activitatea societății, activitatea colectivului. O persoană individuală este complet pasivă în raport cu colectivul, față de societatea comunistă, dobândește putere activă doar atunci când se dizolvă în existența tribală. Comunismul afirmă activitatea numai a existenței umane generice. Aceasta este înrădăcinată în Feuerbach, aceasta se întoarce la Hegel, la spiritul mondial hegelian.

Marxismul poate fi interpretat umanist, se vede în el o luptă împotriva înstrăinării de om a naturii sale umane, pentru revenirea la el a unei existențe totalitare. Marxismul poate fi interpretat și în direcția indeterminismului, pentru a vedea în el proclamarea eliberării omului de puterea economiei, de dominația sorții asupra vieții umane. Marxismul exaltă voința umană, vrea să creeze un om nou. Dar există și o latură fatalistă, care degradează profund o persoană. Doctrina

marxistă a omului este complet dependentă de industria capitalistă, de fabrică. Noul comunist este făcut în fabrică, este producție de fabrică. Structura psihică a omului nou depinde de condițiile de viață din fabrică, de industria pe scară largă. Cu aceasta este legată dialectica marxismului. Binele se naște din rău, care crește din ce în ce mai puternic, lumina se aprinde din întuneric, care se îngroașă din ce în ce mai mult. Condițiile de viață din industria capitalistă îl amăresc pe proletar, îl dezumanizează, îi înstrăinează natura umană de el, fac din el o ființă capturată de resentiment, răutate, ură, răzbunare. Proletarizarea este dezumanizarea, jaful unei persoane

de natură eternă. Proletarii sunt cel mai puțin vinovați pentru asta. Dar cum ne putem aștepta de la această dezumanizare progresivă, de la acest jaf al naturii umane, de la această îngustare teribilă a conștiinței, apariția unui nou tip de om? Marxismul așteaptă o tranziție dialectică miraculoasă de la ceea ce consideră rău la bine, la o viață mai bună. Dar totuși, asupra proletariatului cântărește o soartă, soarta industriei capitaliste, care exploatează, asuprește, înstrăinează de muncitor toată natura sa umană. Cel mai înalt tip de om va fi rezultatul unei înstrăinări complete a întregii naturi umane, o dezumanizare completă.Acest tip de concept este complet adevărat antipersonal, nu recunoaște valoarea inerentă a personalității umane, profunzimea ființei sale. Omul pentru acest gen de concept este o funcție a procesului social mondial, o funcție a „comunului”; modul în care este fabricat omul nou este „spretenia rațiunii” (Hegel). Cantitatea de rău se transformă în calitatea binelui. Antichitatea individului, conștiința ei, conștiința ei, creativitatea ei nu au nimic de-a face cu asta. Totul este făcut de o minte vicleană, care este „generalul”. Lukács este conștient de influența degradantă a capitalismului asupra conștiinței de clasă a muncitorilor și avertizează împotriva ei, propune să lupte împotriva lui (*). Toate acestea vorbesc doar despre compoziția complexă și contradictorie a marxismului. Marxismul exprima nu numai lupta împotriva asupririi omului de către om, împotriva nedreptății și sclaviei, ci reflecta și opresiunea spiritului materialist al societăților burgheze capitaliste, declinul spiritual al acestor societăți.

III.

Asta nu observă nici marxismul clasic, nici comunismul rus, nici Feuerbach. În legătură cu aceasta este critica umanismului marxist. Există o alienare a naturii umane. După Feuerbach și Marx, credința în Dumnezeu și în lumea spirituală nu este altceva decât înstrăinarea naturii superioare a omului, transferul ei în sfera transcendentală. Natura umană în totalitatea ei trebuie returnată omului. Dar are loc această întoarcere la om a plinătății firii sale? În marxismul materialist această întoarcere nu are loc. Natura spirituală nu se întoarce la om, ea piere odată cu moartea sferei transcendente. Bărbatul rămâne jefuit

♦) Vezi cartea sa citată: „Geschichte und Klassen -■ Bewusstsein”.

leneș, rămâne o ființă materială, o bucată de materie. Dar o bucată de materie nu poate avea demnitate umană. Totalitatea vieții nu poate fi realizată într-o ființă materială. Comunismul vrea să restituie proletariatului instrumentele de producție înstrăinate de el, dar nu vrea deloc să îi restituie elementul spiritual al naturii umane înstrăinat de el, viața spirituală. Prin urmare, nu se poate vorbi despre realizarea unei vieți totalitare, la fel cum nu se poate vorbi despre adevărata demnitate a unei persoane. Demnitatea unei persoane este legată de faptul că este o ființă spirituală, o imagine și asemănare a ființei divine, că există în el un element independent de lumea exterioară, de societate. Demnitatea omului și plinătatea vieții sale sunt legate de faptul că omul aparține nu numai împărăției lui Cezar, ci și împărăției lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că o persoană are cea mai înaltă demnitate și totalitarism, integritatea vieții, dacă este o persoană. Nu există nicio idee de personalitate în marxism, așa cum nu există în comunism, prin urmare nu pot proteja o persoană. Comunismul afirmă cel mai bine individul, individul socializat și îi cere o viață totalitară, dar neagă individul. Individul este doar o ființă modelată de societate prin exercițiu. Lenin spunea că după o perioadă de dictatură în care nu va exista libertate, oamenii se vor obișnui cu noile condiții de viață socială și se vor simți liberi într-o societate comunistă (*). Această pregătire a oamenilor prin pregătire și obișnuință este opusul principiului personalității, care presupune întotdeauna autonomie. Marx a început prin a lupta împotriva dezumanizării în societatea capitalistă. Această dezumanizare trebuia opusă umanizării. Dar, în realitate, a avut loc un proces dialectic complex, în care umanismul s-a transformat în antiumanism. Marxismul este una dintre crizele umanismului, una dintre ieșirile din regatul umanist mijlociu, care a încercat să-și întemeieze omul pe sine, adică l-a recunoscut ca o ființă autosuficientă, mulțumită de sine. În comunismul materialist continuă procesul de dezumanizare, pe care Marx l-a denunțat în societatea capitalistă. Industrialismul comunist poate dezumaniza și omul, la fel ca și capitalistul

♦) Vezi V. Lenin. „Stat și revoluție”. Lenin, în cartea sa Materialism și empirism, a apărat un materialism și un naturalism destul de vulgar. Filosofia lui este mult mai mică decât filosofia lui A. Bogdanov și nici măcar nu poate fi numită socialistă, ca și filosofia acestuia din urmă. ·

industrialismul îl poate transforma într-o funcţie tehnică. Omul este privit nu ca un spirit liber, adică nu ca o persoană, ci ca o funcție a procesului social, ca o ființă materială, ocupată exclusiv cu economie și tehnologie, iar în orele sale libere distrându-se cu artă, menită să decoreze. viata industrializata. Antipersonalismul comunismului este legat nu de sistemul său economic, ci de spiritul său, de negația sa a spiritului. Acest lucru trebuie reținut tot timpul. Personalismul cere doar socializarea economiei, dar nu permite socializarea vieții

spirituale, ceea ce înseamnă înstrăinarea vieții spirituale de o persoană, adică mortificarea spiritului.

Antipersonalismul marxismului este asociat și cu o atitudine falsă față de timp. Marxismul, și mai ales aplicarea sa practică în comunism, privește relația dintre prezent și viitor ca o relație între mijloace și scop. Prezentul este un mijloc; scopul nu se realizează direct în el. Și sunt permise mijloace care nu au nicio asemănare cu scopul - violența și tirania pentru realizarea libertății, ura și discordia pentru realizarea fraternității etc. Totalitarismul vieții umane este fezabil doar în viitor, poate într-un viitor îndepărtat. În prezent omul rămâne jefuit, totul este înstrăinat de el, el însuși este înstrăinat de el însuși. Prin urmare, comunismul marxist afirmă omul și, mai mult, omul totalitar în viitor, în timp ce în prezent îl neagă pe om. Omul prezentului este doar un mijloc pentru omul viitorului, generația prezentului este doar un mijloc pentru generațiile viitorului. O astfel de atitudine față de timp este incompatibilă cu principiul personalității, cu recunoașterea valorii de sine a oricărei personalități umane și cu dreptul acesteia de a-și realiza plinătatea vieții, cu conștiința sa de sine ca întreg și nu ca parte. , ca scop, nu ca mijloc. Niciun om, indiferent de clasa din care ar aparține, nu ar trebui tratat ca un simplu mijloc sau privit doar ca un obstacol. Aceasta este o problemă de antropologie, nu de sociologie, iar în marxism nu există o adevărată antropologie.

Există două probleme, problema omului și problema societății, iar primatul trebuie, desigur, să aparțină problemei omului. Dar marxismul afirmă primatul problemei societății asupra problemei omului. Marx a fost un sociolog remarcabil și a făcut mari descoperiri în acest domeniu . Dar nu a fost deloc antropolog, antropologia lui este extrem de simplificată și depășită, este legată de raționalitate.

materialismul cash și evoluționismul naturalist. Omul este un produs al naturii și al societății, mai precis, el este un produs al unei clase sociale, nu există un nucleu interior independent în om. Antropologia este în întregime subordonată sociologiei, există doar o parte din sociologie. Omul este văzut ca imaginea și asemănarea societății. Societatea este acea ființă superioară pe care o reflectă. Antropologia, bazată nu pe sociologie, ci pe teologie (folosesc acest cuvânt nu în sensul școlar) este opusul acestui lucru. Omul nu este chipul și asemănarea societății, ci chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Prin urmare, în om există un principiu spiritual independent de societate și, prin urmare, nu se poate decât să se afirme demnitatea omului ca spirit liber, activ și creator. Antropologia filozofică, în primul rând, învață despre o persoană ca personalitate, este un adevărat personal. Nu există personalitate fără un principiu spiritual, care face o persoană independentă de determinismul mediului extern, natural și social. Principiul spiritual nu se opune deloc corpului uman, compoziției fizice, materiale a omului, care îl leagă de viața întregii lumi naturale. Spiritismul abstract este neputincios să construiască o doctrină a unui om întreg. Principiul spiritual cuprinde atât corpul uman, cât și „materialul” dintr-o persoană, înseamnă

stăpânirea atât a „sufletului” cât și a „corpului” unei persoane și atingerea integrității imaginii personalității, cea mai înaltă calitate. , intrarea întregii persoane într-o altă ordine de a fi. „Trupul” aparține și personalității umane și din acesta „spiritualul” din om nu poate fi abstras. „Corpul” este deja o formă, semnificând victoria spiritului asupra materiei fără formă. Vechiul dualism cartezian „suflet” și „corp”, „spirit” și „materie” este o filozofie complet falsă, care poate fi considerată depășită. Dualismul real este dualismul „spirit” și „natură”, „libertate” și „necesitate”, „personalitate” și „lucru”, care are un cu totul alt sens. „Trupul” omului și chiar „corpul” lumii pot părăsi tărâmul „naturii”, „necesității”, „lucrurilor” și să treacă în domeniul „spiritului”, „libertății”, „personalității”. Acesta este sensul învățăturii creștine despre învierea morților, învierea în trup*. Carnea înviată nu este magie naturală, supusă determinării, nu este un lucru, este carne spirituală, carne nouă, dar nu necorporalitate, nu un spirit abstract, și nu pentru partea sa abstractă, nu numai pentru suflet. Prin urmare, aceasta este o învățătură personalistă. Independenta principiului spiritual din om de puterea societatii nu inseamna nici contrariul.

poziția „spiritualului” față de „social”, adică abstracția „spiritualului” din „social”, dar înseamnă că o persoană trebuie să determine societatea și să fie stăpâna ei, să-și dea seama de plinătatea vieții sale în societate, și nu invers, să nu fie determinat de societate și să nu fie sclavul său, funcția sa. „Spiritualul” preia și componența „socială”, socială a unei persoane, iar aceasta înseamnă realizarea integrității umane, a integrității, a totalitarismului. Societatea nu este scopul, scopul este omul însuși, plinătatea și perfecțiunea vieții, cea mai perfectă organizare a societății este doar un mijloc. Marxismul antipersonal este adevărat în măsura în care consideră scopul nu într-o persoană chemată la viața veșnică, ci în societate.

Principala greșeală a comunismului bazat pe marxism este că crede în posibilitatea implementării forțate nu numai a dreptății, ci și a fraternității oamenilor, în posibilitatea organizării forțate nu numai a societății, ci și a comunicării, a comuniunii oamenilor. Socialismul vine de la cuvântul societate, comunismul provine din comuniunea de stânga, comuniunea reciprocă a oamenilor unii cu alții. Socialismul se deosebește deloc de comunism în ceea ce privește organizarea socio-economică a societății, prin aceasta ele pot coincide. Dar socialismul poate fi înțeles exclusiv ca o organizare socio-economică a societății și, prin urmare, poate limita sarcina acesteia, în timp ce comunismul este inevitabil totalitar, presupune o viziune holistică a lumii, vrea să creeze un om nou, o nouă frăție de oameni, propria sa atitudine. spre plinătatea vieţii. Comunismul nu este de acord să fie parțial recunoscut, el cere recunoaștere deplină, convertirea la comunism ca credință religioasă. Recunoașterea parțială a adevărului comunismului, extinsă doar în zona socio-economică, combinată cu o viziune diferită asupra lumii, este socialismul. Socialismul ar trebui să fie numit crearea unei noi societăți fără clase în care va fi implementată o mai mare dreptate socială și nu va fi permisă exploatarea omului de către

om. Crearea unui om nou și a unei fraternități de oameni este o sarcină spirituală, religioasă, presupune o renaștere internă a oamenilor. Comunismul, care este în sine o religie, nu vrea să permită acest lucru. Prin urmare, un creștin poate fi socialist și chiar, după părerea mea, ar trebui să fie socialist. Dar îi este greu să fie comunist, pentru că nu poate fi de acord să accepte viziunea totalitară asupra comunismului, care include materialismul și ateismul. Personalismul creștin nu numai că nu ar trebui să se opună creării unei societăți fără clase, ci ar trebui

soția să contribuie la crearea lui. O societate de clasă care consideră ca mijloc un număr mare de personalități umane și permite exploatarea personalității umane și negarea demnității umane a muncitorilor este contrară principiului personalismului. Personalismul ar trebui să dorească socializarea economiei, care ar trebui să asigure dreptul fiecărei persoane umane la muncă și la o existență umană demnă, ar trebui să ofere tuturor oportunitatea de a realiza plinătatea vieții. Dar socializarea economiei nu poate crea prin ea însăși o nouă persoană și comunicarea fraternă a oamenilor, ea eficientizează comunicarea, comunicarea între oameni pe baza dreptății, dar nu creează comunicarea, comuniunea între oameni, frăția oamenilor. Comunicarea oamenilor este de natură personalistă, există întotdeauna o comunicare a personalităților, eu și tu, o combinație a mea și a tu în noi. Acest lucru este de neatins de organizarea externă a societății, care surprinde doar o compoziție parțială a personalității umane și nu atinge profunzimea acesteia. Nicio organizație a societății nu poate crea o viață totalitară. Iluzia acestui totalitarism este cumpărată de îngustarea teribilă a vieții individului, de sărăcirea conștiinței sale, de suprimarea laturii spirituale a vieții din el. Această iluzie susține conștiința comunistă. Marxismul creează această iluzie prin doctrina sa falsă a individului, a omului întreg. Mișcarea către crearea unei noi societăți fără clase, fără îndoială mai dreaptă, poate fi însoțită de o scădere a spiritualității, o contracție a naturii spirituale a omului. Dar este posibil ca crearea unei societăți fără clase, care este însoțită de iluzii materialiste ale conștiinței, să conducă la o renaștere spirituală, care acum este îngreunată de lupta de clasă, subiectul ei al zilei. Când va fi creată o societate fără clase, atunci ei vor vedea că materialismul și ateismul, duhoborismul comunismului aparțin trecutului, epocii luptei de clasă, iar noul om fără clasă va fi plasat înaintea ultimului mister al ființei, înaintea problemelor finale. a spiritului. Atunci tragedia vieții umane va fi dezvăluită în forma sa cea mai pură, iar omul va tânji după eternitate. Abia atunci se va realiza existența totalitară a individului și parțialul va înceta să fie luat pentru acest totalitarism. Într-o perioadă de luptă socială intensificată, sistemul social cel mai în concordanță cu personalismul creștin este sistemul socialismului personalist.

Nikolai Berdiaev.

KIRCHEHAARD ȘI DOSTOIEVSKI *)

(Vocile celor care plâng în pustie)

Desigur, nu vă așteptați de la mine ca în decurs de o oră, care îmi stau la dispoziție, să epuizez cumva tema complexă și dificilă a lucrării lui Kierchehardt și Dostoievski. Prin urmare, îmi voi limita sarcina: voi vorbi doar despre modul în care Dostoievski și Kierkegaard au înțeles păcatul originar sau, pentru că sunt unul și același lucru, despre adevărul speculativ și revelat. Dar trebuie spus dinainte că într-un timp atât de scurt este cu greu posibil să aflăm cu deplinătatea dorită chiar și ceea ce au gândit și ne-au spus despre căderea omului. În cel mai bun caz, se va putea schița – și apoi doar schematic – de ce păcatul originar a atras atenția acestor doi cei mai remarcabili gânditori ai secolului al XIX-lea. Apropo, la Nietzsche, care, după ideile obișnuite, era atât de departe de subiectele biblice, problema căderii este axa sau miezul tuturor problemelor sale filozofice. Tema sa principală, principală este Socrate, în care vede un decadent, adică. om căzut prin excelență. Mai mult, vede căderea lui Socrate în ceea ce istoria - și mai ales istoria filosofiei - a găsit întotdeauna și am fost învățați să-i găsim cel mai mare merit: în încrederea sa nemărginită în rațiune și în cunoștințele dobândite de rațiune. Când citești reflecțiile lui Nietzsche despre Socrate, tot timpul îți amintești involuntar de legenda biblică despre arborele interzis și de cuvintele seducătoare ale ispititorului: vei fi cunoscător. Chiar mai mult decât Nietzsche, și cu atât mai insistent, Kierchegaardt ne vorbește despre Socrate. Și acest lucru este cu atât mai frapant cu cât, pentru Kierchehardt, Socrate este cel mai remarcabil fenomen din istoria omenirii înainte de apariția la orizontul Europei.

*) Raport citit la Academia religios-filozofică din Paris la 5 mai 1935.

acea carte misterioasă, care se numește carte, adică Biblia.

Căderea a tulburat gândirea umană din cele mai îndepărtate vremuri. Toți oamenii au simțit că în lume nu totul este sigur și chiar foarte nefavorabil: „ceva este necurat în regatul danez”, pentru a folosi cuvintele lui Shakespeare – și au făcut eforturi mari și obositoare pentru a afla de unde a venit această problemă. Și trebuie spus acum că filosofia greacă, ca și filosofia altor popoare, neexcluzând popoarele din Orientul Îndepărtat, au dat un răspuns la întrebarea pusă în acest fel care este direct opus celui pe care îl găsim în narațiune. din cartea Genezei. Unul dintre primii mari filozofi greci, Anaximandru, într-un pasaj care a supraviețuit după el, spune: „De unde le-a venit nașterea la ființe individuale, de acolo, în mod necesar, le vine moartea. La timpul stabilit, ei suportă pedeapsa și primesc pedeapsă unul de la altul pentru răutatea lor. Această idee a Anaximadrei trece prin toată filozofia antică: apariția lucrurilor unice, în principal,

desigur, ființe vii și mai ales oameni, este considerată îndrăzneală nelegiuită, justa pedeapsă pentru care este moartea și distrugerea lor. Ideea de γένεση'Ъ și θδορά (naștere și anihilare) este punctul de plecare al filosofiei antice (repet, ea a fost pusă indisolubil înaintea fondatorilor religiilor și filozofiilor Orientului Îndepărtat). Gândul firesc al omului, în toate timpurile și între toate popoarele, neputincios, parcă vrăjit, s-a oprit în fața unei nevoi fatale care a adus în lume o lege teribilă despre moarte, indisolubil legată de nașterea unei persoane și despre distrugere, așteptând tot ce a apărut și apare. În însăși ființa omului, gândul a dezvăluit ceva nepotrivit, viciul, boala, păcatul și, în consecință, înțelepciunea cerea ca păcatul să fie biruit de la rădăcină, adică renunțarea la ființă, care, ca având un început, este condamnat la un final inevitabil. Catarsisul grecesc, curăţitor, are ca izvor convingerea că datele imediate ale conştiinţei, mărturisind moartea inevitabilă a tot ceea ce naşte, ne dezvăluie un adevăr transcendent, etern, neschimbător şi veşnic irezistibil. Ființa reală, reală (8ν«ως Sv) trebuie căutată nu cu noi și nu pentru noi, ci acolo unde se termină puterea legii nașterii și distrugerii, adică acolo unde nu există naștere și nu există naștere și, prin urmare, acolo este nu și nu are loc nicio distrugere. De aici filozofia speculativă. Legea cu privire la moartea inevitabilă a tot ceea ce ia naștere și a creat, care a fost revelată viziunii inteligente, ne apare

veșnic inerentă ființei însăși: filozofia greacă este la fel de neclintită convinsă de acest lucru ca și înțelepciunea hindușilor, iar noi, care suntem separați de greci și hinduși de milenii, suntem la fel de incapabili să ne eliberăm de puterea acestui evident de la sine. adevărul, ca și cei care l-au descoperit primii și ne-au arătat.

Doar cartea cărților lasă o excepție misterioasă în acest sens.

Spune exact opusul a ceea ce au văzut oamenii cu vederea lor inteligentă. Totul a fost creat, citim chiar de la începutul cărții Genezei, de către Creator, totul a avut un început, dar aceasta nu numai că nu este considerată o condiție pentru inferioritatea, insuficiența, depravarea și păcătoșenia ființei, ci, pe dimpotrivă, aceasta este garanția a tot ceea ce poate fi bun în univers; cu alte cuvinte, actul creator al lui Dumnezeu este sursa și, mai mult, singurul dintre tot ce este bun. În seara fiecărei zile a creației, Domnul, privind înapoi la ceea ce a fost creat, a spus: „binele este rău”, iar în ultima zi, după ce a examinat tot ce a creat El, Dumnezeu a văzut că tot binele este rău. Atât lumea, cât și oamenii (pe care i-a binecuvântat Dumnezeu), creați de Creator și tocmai pentru că au fost creați de El, erau desăvârșiți și nu aveau lipsuri: nu era rău în lumea creată de Dumnezeu, nu era păcat, de la care a început răul. Răul și păcatul au venit după. Unde? Și la această întrebare Scriptura dă un răspuns clar. Dumnezeu a plantat în Grădina Edenului, printre alți copaci, pomul vieții și pomul cunoașterii binelui și răului. Iar el i-a zis primului om: Poți să mănânci din rodul tuturor pomilor, dar să nu te atingi de rodul pomului cunoașterii, căci în ziua în care îl vei atinge vei muri de moarte. Dar ispititorul – în Biblie este numit

șarpe, care era mai viclean decât toate animalele create de Dumnezeu – a spus: „Nu, nu veți muri, ci ochii vi se vor deschide și veți fi ca zeii, știind. " Bărbatul a cedat ispitei, a gustat din fructe interzise, i s-au deschis ochii și a devenit cunoscător. Ce i s-a dezvăluit? Ce a aflat? Ceea ce i s-a revelat a fost revelat filozofilor greci și înțelepților hinduși: „bunătatea” divină nu s-a justificat – în lumea creată nu totul este bun, în lumea creată – și tocmai pentru că a fost creată – nu poate decât să existe. rău și este mult rău și rău insuportabil. Acest lucru este dovedit cu dovezi incontestabile de tot ceea ce ne înconjoară – datele directe ale conștiinței; iar cel care privește lumea cu „ochi deschiși”, cel care „știe”, altfel nu poate judeca acest lucru. Din momentul în care o persoană a devenit „științioare”, cu alte cuvinte,

împreună cu „cunoașterea”, a intrat în lumea păcatului, iar după păcat și rău. Deci conform Bibliei.

În fața noastră, oamenii secolului al XX-lea, întrebarea este aceeași; Cum a stat el în fața strămoșilor: de unde vine păcatul, de unde ororile vieții legate de păcat? Există oare vreun viciu în ființa însăși, care, creat, deși de Dumnezeu, ca având un început, este inevitabil, în virtutea legii veșnice, supus nimănui și nimicului, trebuie să fie împovărat cu imperfecțiuni, condamnându-l la moarte în avans, sau păcat și rău în „cunoaștere”, în „ochi deschiși”, în „viziune inteligentă”, adică din rodul din pomul interzis. Unul dintre cei mai remarcabili filosofi ai secolului trecut, care a absorbit pentru el însuși (și acesta este sensul și semnificația lui) toată gândirea europeană de-a lungul celor 25 de secole ale existenței sale, Hegel, afirmă fără nicio ezitare: șarpele nu l-a înșelat pe om, fructele din pomul cunoașterii au devenit sursa filozofiei și pentru tot timpul viitor. Și trebuie să spunem chiar acum: istoric Hegel are dreptate. Fructele din pomul cunoașterii au devenit într-adevăr o sursă de filozofie, o sursă de gândire pentru toate timpurile viitoare.Filosofii, și nu numai păgâni, străini de Sf. Scriptura, dar și filozofii evrei și creștini, care au recunoscut Scriptura ca pe o carte de inspirație divină, toți au vrut să fie cunoscători și nu au fost de acord să renunțe la fructul din pomul interzis. Pentru Clement din Alexandria (începutul secolului al III-lea), filosofia greacă este al doilea Vechi Testament. El a mai susținut că, dacă gnoza (adică cunoașterea) ar putea fi separată de mântuirea veșnică și dacă i s-ar oferi o alegere, ar alege nu mântuirea veșnică, ci gnoza.Toată filosofia medievală mergea în aceeași direcție. Nici măcar misticii nu au făcut excepție în acest sens. Autorul necunoscut al celebrei Theologia deutsch a susținut că Adam ar fi putut mânca cel puțin douăzeci de mere, nu ar fi fost nicio problemă. Păcatul nu a venit din roadele pomului cunoașterii: nimic rău nu poate veni din cunoaștere. De unde obține autorul cărții theologia deutsch această asigurare că răul nu poate veni din cunoaștere? El nu ridică această întrebare: evident că nu-i trece prin cap că adevărul poate fi căutat și găsit în Scriptură. Adevărul trebuie căutat numai în propria minte și numai ceea ce mintea recunoaște ca adevăr este adevăr. Șarpele nu l-a înșelat pe om.

Kirchehardt, ca și Dostoievski, amândoi născuți în primul sfert al secolului al XIX-lea (doar Kirchehardt, care a murit la 44 de ani și era cu zece ani mai în vârstă decât Dostoievski, își terminase deja cariera literară când Dostoievski tocmai începea să scrie) și trăiau în acea epocă. când Hegel era conducătorul gândurilor în Europa, nu putea, desigur,

să nu se simtă complet la cheremul filosofiei hegeliene. Adevărat, Dostoievski, trebuie să ne gândim, nu a citit niciodată un singur rând din Hegel – spre deosebire de Kierchehardt, care îl cunoștea excelent pe Hegel – dar Dostoievski, chiar și pe vremea când aparținea cercului lui Belinsky, și-a asimilat într-o măsură suficientă principiile de bază. a filozofiei hegeliene. Dostoievski poseda un fler extraordinar pentru ideile filozofice și i-a fost suficient pe care prietenii lui Belinsky au adus din Germania pentru a-și da o explicație clară despre problemele puse și rezolvate de filosofia hegeliană. Dar chiar și nu numai Dostoievski, ci și Belinski însuși, „un student pe jumătate educat” și, bineînțeles, în sensul unei intuiții filozofice aflate mult în spatele lui Dostoievski, a simțit corect și nu numai că a simțit axul, ci a găsit și cuvintele necesare pentru exprima tot ceea ce era pentru el inacceptabil în învățăturile lui Hegel și care s-a dovedit mai târziu a fi la fel de inacceptabil pentru Dostoievski. Permiteți-mi să vă reamintesc un fragment din celebra scrisoare a lui Belinsky: „Dacă aș putea urca pe treapta superioară a scării dezvoltării, v-aș ruga și să-mi dați o seamă despre toate victimele condițiilor de viață și ale istoriei, ale toate victimele hazardului, superstiției, inchiziției lui Filip al II-lea și așa mai departe și așa mai departe: altfel mă arunc cu capul în jos de pe treapta de sus. Nu vreau fericirea degeaba dacă nu sunt calm cu privire la fiecare dintre frații mei de sânge> ... Inutil să spun că dacă Hegel ar avea ocazia să citească aceste rânduri ale lui Belinsky, ar ridica din umeri disprețuitor și l-ar suna pe Belinsky. un barbar, sălbatic, ignorant: este evident că nu a gustat din rodul pomului cunoașterii și de aceea nici măcar nu bănuiește că există o lege imuabilă, în virtutea căreia tot ce are un început, adică. Adică, oamenii pentru care se ridică cu atâta pasiune ar trebui să aibă un sfârșit și, prin urmare, nu există nimeni deloc și nu este nevoie să apelezi la cineva care solicită o socoteală pentru creaturi care, ca fiind finite, nu sunt supuse niciunei protecție și protecție. Nu doar primele victime ale accidentelor căzute nu sunt supuse protecției și protecției: chiar și cum ar fi Socrate, Giordano Bruno și mulți alții, oameni mari, cei mai mari, oameni înțelepți-drepți - roata procesului istoric macină fără milă totul și observă este la fel de puțin ca și cum ar fi obiecte neînsuflețite. Filosofia spiritului este filozofia spiritului tocmai pentru că știe să se ridice deasupra a tot ceea ce este finit și trecător. Și, dimpotrivă, tot ceea ce este finit și trecător se va alătura filozofiei spiritului doar atunci când acesta încetează să-i pese de interesele sale nesemnificative și, prin urmare, nu demne de vreo preocupare.

Așa ar fi spus Hegel - și, în același timp, s-ar fi referit la acel capitol din „istoria filozofiei”, în care se explică că Socrate trebuia să fie otrăvit și că nu era niciun rău în asta: vechiul grec. a murit - merită să faci tam-tam pentru un asemenea fleac? Toate motivele adevărate, adică. e. nu poate și nu trebuie să fie diferit de ceea ce este. Cine nu înțelege acest lucru nu este un filozof, nu i se dă cu viziune inteligentă să pătrundă în esența lucrurilor. Nu numai atât: cui nu i s-a dezvăluit acest lucru, nu are dreptul să se considere – totul după Hegel – o persoană religioasă. Căci orice religie, și mai ales o religie absolută, așa cum Hegel numește creștinismul, le dezvăluie oamenilor în imagini, adică mai puțin la fel cu ceea ce însuși spiritul gânditor vede în esența ființei. „Adevăratul conținut al credinței creștine este deci justificat prin filozofie, și nu prin istorie (adică ceea ce este spus în Sfânta Scriptură”, spune el în „filozofia religiei”. Aceasta înseamnă că Scriptura este acceptabilă numai în măsura în care spiritul gânditor o recunoaște ca fiind corespunzătoare acelor adevăruri pe care el însuși le obține sau, după cum spune Hegel, le extrage din sine. Orice altceva trebuie respins. Știm deja că spiritul gânditor al lui Hegel a tras din sine, că, contrar Scripturii, șarpele nu l-a înșelat pe om și că roadele din pomul interzis ne-au adus cel mai bun lucru care poate fi în viață - cunoașterea. La fel, duhul gânditor respinge, ca imposibile, minunile despre care se vorbește în Scriptură. Cât de profund a disprețuit Hegel Scriptura se poate vedea din următoarele cuvinte ale sale: „Fie că invitații de la nunta din Canna Galileii au primit mai mult sau mai puțin vin, este complet indiferent și, de asemenea, pură șansă că cineva s-a dovedit a avea o mână paralizată. vindecat: milioane de oameni merg cu brațele paralizate și alți membri infirmi și nimeni nu-i vindecă. Iar în Vechiul Testament se spune că atunci când au plecat din Egipt, pe ușile caselor evreiești erau făcute semne roșii pentru ca îngerul Domnului să le poată identifica. O astfel de credință nu are sens pentru spirit. Ridicul cel mai vitriolic al lui Voltaire este îndreptat împotriva unei astfel de credințe. El spune că ar fi mai bine dacă Dumnezeu să-i învețe pe evrei nemurirea sufletului, în loc să-i învețe cum să se descurce de nevoile naturale (aller à la selle). Latrinele devin astfel conținutul credinței”. „Filozofia spiritului” a lui Hegel tratează Scriptura cu batjocură și dispreț și acceptă numai ceea ce din Biblie poate fi „îndreptățit” înaintea conștiinței raționale. Hegel nu are nevoie de adevărul „dezvăluit” sau, mai degrabă, nu-l acceptă, sau, dacă

dar, el consideră drept adevăr sincer ceea ce propriul său spirit îi dezvăluie. Unii teologi protestanți au ghicit acest lucru chiar și fără Hegel: pentru a nu se stânjeni pe ei înșiși și pe alții cu misteriosul mister al revelației biblice, au declarat toate adevărurile revelate. În greacă, adevărul este αλήδίία; prin producerea ACEST CUVÂNT DIN verbul - „- γανδάνω (pri-a deschide), teologii au fost eliberați de datoria împovărătoare a unei persoane luminate de a recunoaște poziția privilegiată a adevărurilor Scripturii: fiecare adevăr, tocmai pentru

că este adevăr, dezvăluie ceva care a fost acoperit anterior. Adevărul biblic, în acest sens, nu face excepție și nu are niciun avantaj față de alte adevăruri. Poate fi acceptabil pentru noi doar atunci și în măsura în care poate fi justificat înaintea rațiunii noastre, să fie văzut de „ochii noștri deschiși”. Inutil să spunem că, într-o asemenea condiție, trei sferturi din ceea ce se spune în Scriptură va trebui să fie renunțat și la ceea ce rămâne de interpretat, astfel încât aceeași minte să nu găsească nimic ofensator pentru ea însăși în asta. Pentru Hegel (de asemenea cât pentru filozofii medievali) condus, cea mai mare autoritate este Aristotel. Enciclopedia sa a științelor filosofice se încheie cu un lung extras (în original, în greacă) din metafizica aristotelică pe tema „ή θεωρία το άριστον χαί το ήδιστον”, care înseamnă: „contemplarea este cea mai bună și mai binecuvântată”, în aceeași enciclopedie, la începutul celei de-a treia părți, în paragrafele intitulate „filozofia spiritului”, el scrie: „Cărțile despre suflet ale lui Aristotel sunt încă cea mai bună și singura lucrare de natură speculativă pe această temă. Scopul esențial al filosofiei spiritului nu poate fi decât introducerea ideii de concept în cunoașterea spiritului și, astfel, deschiderea accesului la cărțile aristotelice. Nu degeaba Dante l-a numit pe Aristotel il maestro di coloro, chi sanno (învățătorul celor care știu). Cine vrea să „știe” trebuie să-l urmeze pe Aristotel. Și să vezi în scrierile sale - atât „despre suflet”, cât și în „metafizică”, și în „etică” nu numai al doilea vechi, așa cum spunea Clement din Alexandria, ci și al doilea nou Testament: să vezi în el Biblia . El este singurul profesor al celor care vor să știe, care știu. Inspirat de același Aristotel, Hegel, în „filozofia religiei” proclamă solemn: „ideea de bază (a creștinismului) este unitatea naturii divine și umană: Dumnezeu s-a făcut om”. Sau, în altă parte, în capitolul despre „împărăția spiritului”: „individuul trebuie să fie impregnat cu adevărul despre unitatea primară a naturii divine și umană și el înțelege acest adevăr în credința în Hristos. Dumnezeu nu mai este

Este de altă lume pentru el. Aceasta este tot ceea ce „religia absolută” i-a adus lui Hegel. El îl citează cu bucurie pe slo-meister Ekkegaard (din predicile sale) și aceleași cuvinte ale lui Angelus Silesius: „Dacă nu ar exista Dumnezeu, nu aș fi eu; dacă nu ar fi eu, nu ar fi Dumnezeu”. Astfel, conținutul religiei absolute este interpretat și ridicat la nivelul la care s-a ridicat gândul lui Aristotel, sau șarpele biblic, care a promis strămoșului nostru că „cunoașterea” îl va echivala cu Dumnezeu. Și nici o clipă nu-i intră în cap gândul că acolo se află o cădere teribilă, fatală, că „cunoașterea” nu echivalează pe om cu Dumnezeu, ci îl smulge de Dumnezeu, punându-l la dispoziția unui „adevăr” mort și mortal. .” „Minunile” Scripturii, adică atotputernicia lui Dumnezeu, ne amintim, au fost respinse de el cu dispreț, căci, după cum explică în altă parte: „este imposibil să ceri oamenilor să creadă în lucruri care la un anumit stadiu al educația pe care ei cred că nu pot: o astfel de credință este o credință într-un conținut care este finit și contingent, adică nu este adevărat: căci adevărata credință nu are conținut contingent.” În consecință, „un miracol este violența împotriva conexiunii naturale a fenomenelor și, prin urmare, este violență împotriva spiritului”.

II.

A trebuit să zăbovesc puțin asupra filozofiei speculative a lui Hegel, având în vedere faptul că atât Dostoievski, cât și Kirchehardt, primul, fără să-și dea socoteală despre aceasta, al doilea destul de conștient, și-au văzut sarcina vieții în lupta și depășirea lui. acel sistem de idei, pe care filosofia hegeliană, ca rezultat al dezvoltării gândirii europene, l-a întruchipat în sine. Pentru Hegel, ruptura în legătura naturală a fenomenelor, care semnifică puterea Creatorului asupra lumii și atotputernicia sa, este un gând insuportabil și cel mai teribil: pentru el, aceasta este „violența spiritului”. El ridiculizează narațiunile biblice - toate aparțin „istoriei”, vorbesc doar despre „final”, de care o persoană care vrea să trăiască în spirit și adevăr, trebuie să se scuture de sine. Aceasta o numește „împăcarea” religiei cu rațiunea, astfel religia își primește justificarea prin filozofie, care vede în varietatea construcțiilor religioase „adevărul necesar” și în ea, în acest adevăr necesar, descoperă „ideea veșnică”. Nu există nicio îndoială că mintea este astfel complet satisfăcută. Dar ce rămâne dintr-o religie care s-a justificat astfel în fața rațiunii? Fără îndoială, de asemenea, că, după ce a redus conținutul „religiei absolute”

la unitatea naturii divine şi omenească, Hegel, şi toţi cei care l-au urmat, au devenit „cunoscători”, aşa cum ispititorul i-a promis lui Adam, ademenindu-l cu fructele din pomul interzis – adică. a descoperit în Creator aceeași natură care i se dezvăluie în propria ființă. Dar atunci mergem la religie pentru a dobândi cunoștințe? Belinsky a căutat un „raport” asupra tuturor victimelor întâmplării, inchizițiilor etc. Dar cunoașterea este preocupată de un astfel de raport? Poate cunoștințele să dea un asemenea cont? Dimpotrivă, cel care cunoaște și mai ales cunoaște adevărul despre unitatea naturii lui Dumnezeu și a omului știe sigur că Belinsky cere imposibilul; a cere imposibilul înseamnă a dezvălui demența, așa cum spunea Aristotel: acolo unde începe tărâmul imposibilului, hărțuirea umană trebuie să înceteze, acolo, în limbajul lui Hegel, se termină toate interesele spiritului.

Și iată-l pe Kierchegaardt, care a fost crescut pe Hegel, care el însuși în tinerețe l-a venerat, confruntat cu realitatea că Hegel, în numele intereselor spiritului, a îndemnat oamenii să se scuture de sine și a simțit brusc că în filosofia marelui profesor stă într-o minciună perfidă, fatală și o ispită teribilă. El a recunoscut în ea „eritis scientes” a șarpelui biblic: o chemare de a schimba credința neînfricată într-un Creator liber și viu pentru ascultare neîmpărțită față de toate adevărurile domnitoare, neschimbate, dar indiferente. De la gânditorul glorificat, celebru, de la marele om de știință, s-a dus, și nu s-a dus, ci s-a repezit, ca la singurul său mântuitor, la „gânditorul particular”, la Iov biblic. Iar de la Iov s-a dus la Avraam, nu la Aristotel, învăţătorul celor ce ştiu, ci la cel care în Scriptură este numit părintele credinţei. De dragul lui Avraam, el îl părăsește chiar și pe însuși Socrate. Socrate era, de asemenea, cunoscător: zeul păgân prin γΛ&ιθι σεαυτώ- (cunoaște-te pe tine însuți)

i-a dezvăluit adevărul despre unitatea naturii umane și divine cu cinci secole înainte ca Biblia să ajungă în Europa. Socrate știa că pentru Dumnezeu, ca și pentru om, nu totul este posibil, că ceea ce este posibil și imposibil este determinat nu de Dumnezeu, ci de legile eterne, cărora Dumnezeu este la fel de supus ca și omul. De aceea Dumnezeu nu are putere asupra istoriei, adică asupra realității. „Este imposibil să faci ceea ce a fost cândva inexistent în domeniul lumii sensibile, se poate face doar spiritual, lăuntric”, spune Hegel, iar acest adevăr i-a fost descoperit, desigur, nici în Scriptură, unde se repetă de atâtea ori și atât de insistent încât nimic nu este imposibil pentru Dumnezeu și unde se promite până și un om

la stăpânire peste tot ce este în lume — „dacă ai credință de mărimea unui semințe de muștar, nimic nu îți va fi imposibil”. Dar filosofia spiritului nu aude aceste cuvinte, nu vrea să le audă. Au indignat-o: un miracol, ne amintim, este violența asupra spiritului. Dar, la urma urmei, izvorul a tot ceea ce este „minunat” este credința și, mai mult, o astfel de credință care nu îndrăznește să caute îndreptățirea de la rațiune, care nu caută îndreptățirea nicăieri, care cheamă tot ce este în lume la propria judecată. . Credința este mai presus de cunoaștere, dincolo de cunoaștere. Când Avraam a mers în țara făgăduinței, explică apostolul, a plecat fără să știe unde se duce. Nu avea nevoie de cunoștințe, trăia din făgăduință: unde va veni — și pentru că venise — acolo va fi pământul promis. Pentru filosofia spiritului, o astfel de credință nu există. Pentru filosofia spiritului, credința este doar cunoaștere imperfectă, este cunoaștere pe credit, care abia apoi se dovedește a fi adevărată dacă realizează recunoașterea rațiunii. Cu rațiune și cu adevăruri rezonabile, nimeni nu are dreptul să se certe și nimeni nu este în stare să lupte. Adevărurile rezonabile sunt adevăruri eterne: ele trebuie să fie acceptate și asimilate fără rezerve. „Tot ceea ce este real este rațional” a lui Hegel este astfel o traducere liberă a lui Spinoza - non ridere, non lugere, ñeque detestări, sed intelligere (nu râde, nu plânge, nu blestema, ci înțelege). Atât creatura, cât și Creatorul se închină în mod egal în fața adevărurilor eterne. Filosofia speculativă nu va renunța niciodată la această propoziție și o apără cu toată puterea. Gnoza este cunoaștere, înțelegerea îi este mai dragă decât mântuirea veșnică, mai mult, în gnoză găsește mântuirea veșnică. De aceea Spinoza a proclamat cu atâta inflexibilitate: nu plânge, nu blestema, ci înțelege.care este stabilit în narațiunea Genezei. La urma urmei, Sfânta Scriptură nu a respins sau interzis cunoașterea în sensul propriu al acestui cuvânt. Dimpotrivă, Scriptura spune că omul a fost chemat să dea un nume tuturor lucrurilor. Dar tocmai asta nu a vrut omul, nu a vrut să se mulțumească să dea nume lucrurilor create de Creator. Acest lucru a fost exprimat excelent de Kant în prima ediție a Criticii rațiunii pure. „Experiența, spune el, ne arată ce există, dar nu ne spune că ceea ce există trebuie să existe neapărat în felul acesta (cum există, și nu altfel). Prin urmare, experiența nu ne oferă adevărata universalitate, iar mintea, care luptă cu ardoare pentru acest tip de cunoaștere, este mai degrabă iritată decât mulțumită de experiență. Raţiunea caută cu lăcomie să dea che

momeala necesității și actul liber al creației, despre care se vorbește în Scriptură, nu numai că nu-l mulțumește, dar îl irită, îl tulbură și îl sperie. El preferă să se predea puterii necesității, cu principiile ei eterne, universale și neschimbate, decât să aibă încredere în Creatorul său. Așa a fost și cu strămoșul nostru, sedus sau vrăjit de cuvintele ispititorului, așa continuă să fie și cu noi, cu cei mai mari reprezentanți ai gândirii umane. Aristotel acum douăzeci de secole. Spinoza, Kant și Hegel se străduiesc necontrolat în vremurile moderne să se predea pe ei înșiși și umanitatea puterii necesității. Și nici măcar nu bănuiesc că aceasta este cea mai mare cădere: în gnoză nu văd moartea, ci mântuirea sufletului.

Kierchehardt a studiat și cu cei din vechime și în tinerețe a fost un admirator pasionat al lui Hegel. Și numai atunci când, prin voința sorții, s-a simțit cu totul la cheremul necesității la care mintea lui a aspirat cu atâta ardoare - din păcate nu am suficient timp să, cu minuțiozitatea cuvenită, așa cum o cere seriozitatea și semnificația Subiect, stăruiți asupra lucrărilor lui Kierkegaardt, el a înțeles profunzimea și sensul extraordinar al poveștii biblice despre căderea omului. Credința, care a determinat relația făpturii cu Creatorul și a însemnat libertate nelimitată și posibilități nelimitate, am schimbat-o cu cunoaștere, cu o dependență sclavă de principii eterne moarte și amortitoare. Poate fi concepută o cădere mai teribilă și mai fatală? Și atunci Kierkegaard a simțit că începutul filozofiei nu a fost surpriza, așa cum predau grecii, ci disperarea: de profundis ad te, Domine, clamavi. Și că în „gânditorul privat” Iov poți găsi ceva ce nu i-a trecut prin minte ilustrului filosof și celebru profesor. Spre deosebire de Spinoza și de cei care, înainte și după Spinoza, au căutat în filosofia „înțelegerii” (intelligere) și au ridicat mintea umană într-un judecător al Creatorului însuși, prin exemplul său el ne învață că pentru a înțelege adevărul , nu trebuie să se îndepărteze de sine și să nu se interzică „lugere et detestări”, și să se procedeze din ele. Cunoașterea, adică disponibilitatea de a accepta ca adevăr ceea ce pare de la sine înțeles, adică ceea ce este văzut de ochii noștri „deschiși” după o cădere (Spinozanana numește acest oculi mentis, viziunea „spirituală” a lui Hegel), duce inevitabil o persoană la moarte. . „Cel neprihănit va trăi prin credință”, spune profetul, iar apostolul repetă aceste cuvinte după el. „Tot ceea ce nu este din credință este păcat” — doar cu aceste cuvinte ne putem apăra împotriva ispitei „să fii cunoscător”, prin care primul om a fost înșelat și în puterea căreia

toti suntem. Respins de filosofia speculativă „lugere et detestări”, plângând și strigând, Iov le restituie drepturile primordiale: dreptul de a acționa ca judecători când începe pocăința despre unde este adevărul și unde este minciuna. „Lașitatea umană nu poate suporta ceea ce ne spun nebunia și moartea”, iar oamenii se îndepărtează de ororile vieții și se mulțumesc cu „mângâierile” pregătite de filosofia spiritului. „Dar Iov, continuă Kirchehardt, a dovedit amploarea

viziunii sale asupra lumii prin statornicia cu care s-a opus trucurilor și atacurilor insidioase ale eticii” (adică, filozofia spiritului: prietenii lui Iov i-au spus și ceea ce Hegel a proclamat mai târziu în „filozofia lui” spiritul"). Și încă ceva: „Măreția lui Iov constă în faptul că patosul său nu poate fi descarcat și sufocat de promisiuni și promisiuni false” (toate aceeași filozofie a spiritului). Și în sfârșit, ultimul: „Jov binecuvântează. Tot ce avea i-a fost returnat. Și asta se numește repetiție. Când apare repetiția? Nu poți spune asta în limbajul uman: când fiecare certitudine și probabilitate imaginabilă pentru o persoană vorbește despre imposibil.” Și în jurnalul său scrie: „numai groaza care a ajuns la disperare dezvoltă într-o persoană puterile sale superioare”. Pentru Kierchehardt și pentru filosofia sa, pe care el, spre deosebire de filosofia speculativă sau speculativă, o numește filozofie existențială, adică filozofie, care aduce omului nu „înțelegere”, ci viață („drepții vor trăi prin credință”), strigătul al lui Iov nu este doar strigăte, adică. nesimțite, inutile pentru nimic, strigăte obositoare - pentru el în aceste strigăte se deschide o nouă dimensiune a adevărului, el simte în ele o forță efectivă, din care, ca din trâmbițele Ierihonului, trebuie să cadă zidurile cetății. Acesta este motivul principal al filozofiei existențiale. Kierkegaardt știe la fel de bine ca oricine altcineva că, pentru filosofia speculativă, filosofia existențială este cea mai mare absurditate. Dar asta nu îl oprește, dimpotrivă, îl inspiră. În „obiectivitatea” filosofiei speculative, el vede principalul ei viciu. „Oamenii au devenit, scrie el, prea obiectivi pentru a obține fericirea veșnică: fericirea veșnică constă într-un interes pasional, nesfârșit.” Și un astfel de interes nesfârșit este începutul credinței. „Dacă renunț la tot (după cum cere filosofia speculativă, care „eliberează” spiritul uman prin dialectica finitului), aceasta nu este încă credință, scrie Kierkegaardt despre jertfa lui Avraam, aceasta este doar smerenie. Această mișcare o fac singur. Și dacă nu o fac, e doar din lașitate și slăbiciune. Dar crezând, nu renunț la nimic.

Dimpotrivă, prin credință câștig totul: dacă cineva are credință cât un grăunte de muștar, poate muta munții. Este nevoie de curaj pur uman pentru a renunța la finit de dragul eternului. Dar este nevoie de curaj paradoxal și umil pentru a stăpâni totul finit în virtutea Absurdului. Acesta este curajul credinței. Credința nu l-a luat lui Avraam pe Isaac. Prin credință a primit-o.” S-ar putea cita atâtea citate câte îți place din Kierchehardt, în care se exprimă aceeași idee. „Cavalerul credinței, declară el, este un adevărat norocos, care deține totul finit”. Kirchehardt vede perfect că astfel de afirmații reprezintă o provocare pentru tot ceea ce ne sugerează gândirea umană naturală. De aceea caută protecție nu de rațiune cu judecățile ei universale și necesare, la care Kant aspira cu atâta lăcomie, ci de Absurd, adică de credință, pe care rațiunea o califică drept Absurd. El știe din propria experiență că „a crede împotriva rațiunii este martiriu”. Dar numai o astfel de credință, o credință care nu caută și nu poate găsi îndreptățirea din rațiune, este, după Kierchehardt, credința Sf. Scriptura. Numai ea dă speranță unei persoane să depășească necesitatea care, prin rațiune, a intrat în lume și a început să o domine. Când Hegel transformă adevărul Scripturii, adevărul revelat, în adevăr

metafizic, când, în loc să spună că Dumnezeu a luat forma omului, sau că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, el proclamă că „ideea de bază a „Religia absolută este unitatea naturii divine și umană”, el ucide credința. Sensul cuvintelor lui Hegel este același cu cel al cuvintelor lui Spinoza: Deus cu soci suae naturae legibus et nemine coactus agit - Dumnezeu acționează numai după legile firii sale și nu este forțat de nimeni. Iar conținutul religiei absolute se reduce din nou la propunerea lui Spinoza: res nullo alio modo vel ordine a Deo produci portuerunt quàm productae sunt - lucrurile nu puteau fi create în nici un alt fel și în nicio altă ordine de către Dumnezeu prin care au fost create . Filosofia speculativă nu poate exista fără ideea de necesitate: are nevoie de ea așa cum un om are nevoie de aer, așa cum un pește are nevoie de apă. De aceea, adevărurile experienței irită atât de mult mintea. Ei vorbesc despre fiat divin și nu dau real - adică cunoaștere coercitivă, forțată. Dar pentru Kierchehardt, cunoașterea coercitivă este urâciunea pustiirii, este sursa păcatului originar, prin eritis scientes ispititorul a dus la căderea primului om. În consecință, pentru Kierchehardt, „conceptul opus păcatului nu este virtutea, ci libertatea” și, de asemenea, „opusul

o concepție falsă despre păcat este credința.” Credința, numai credința eliberează o persoană de păcat; Credința, numai credința, poate smulge un om din puterea adevărurilor necesare care i-au pus stăpânire pe mintea după ce a gustat din fructele din pomul interzis. Și numai credința îi dă unei persoane curajul și puterea de a privi în ochii morții și ai nebuniei și să nu se închine involuntar în fața lor. „Imaginați-vă”, scrie Kierchegaardt, un bărbat care, cu toată încordarea unei fantezii înspăimântate, își imaginează ceva groaznic nemaiauzit, atât de teribil încât este absolut imposibil de suportat. Și deodată acest lucru groaznic s-a întâlnit pe drumul lui, a devenit realitatea lui. Conform înțelegerii umane

— moartea lui este inevitabilă... Dar pentru Dumnezeu — totul este posibil. Aceasta este lupta credinței, lupta nebună pentru posibilitate. Căci numai oportunitatea deschide calea spre mântuire... În ultimă analiză, un lucru rămâne: pentru Dumnezeu, totul este posibil. Și abia atunci se deschide drumul credinței. Ei cred doar atunci când o persoană nu mai poate descoperi nicio posibilitate. Dumnezeu înseamnă că totul este posibil și că totul este posibil înseamnă Dumnezeu. Și numai cel a cărui ființă este atât de zguduită încât devine duh și înțelege că totul este posibil, doar el s-a apropiat de Dumnezeu. Așa scrie Kierkegaardt în cărțile sale și repetă mereu același lucru în jurnalul său.

III

Și iată că se apropie de Dostoievski în așa măsură încât, fără teama de a fi reproșat exagerarea, se poate numi pe Dostoievski un dublu al lui Kierchehardt. Nu numai ideile, ci și metoda de căutare a adevărului printre ele sunt exact aceleași și în egală măsură nu sunt asemănătoare cu ceea ce constituie conținutul filosofiei speculative. Kirchehardt l-

a părăsit pe Hegel pentru un gânditor privat, Job. Dostoievski a făcut la fel. Toate inserțiile episodice în marile sale romane

- „Confesiunile lui Hippolytus” în „Idiotul”, reflecțiile lui Ivan și Mitya în „Frații Karamazov”, Kirillov - în „Demonii”, „însemnările sale din subteran” și nuvelele publicate de el în ultimii ani ai sale viața în „Jurnalul unui scriitor” („Visul unui om ridicol”, „The Gentle One”) - toate, precum cele ale lui Kierkehardt, sunt variații ale temelor „Cărții lui Iov”. „De ce a rupt inerția sumbră ceea ce este cel mai drag dintre toate? scrie el în Krotkoy. mă despart. Inertie! O, natură! Oamenii de pe pământ singuri - asta e necazul. Dostoievski, ca și Kierchehardt, „a căzut din comun” sau, așa cum a spus el însuși,

zhestva, de la „totul”. Și deodată a simțit asta pentru toată lumea. este imposibil și inutil să ne întoarcem, că totul - adică ceea ce toată lumea, mereu și pretutindeni, consideră a fi adevăr, este o înșelăciune, există o amăgire cumplită, că din tot ceea ce ne cheamă mintea noastră, toate ororile vieții au venit pe pământ. În „Visul unui om ridicol”, el, cu o claritate insuportabilă pentru ochii noștri, dezvăluie sensul acelui „fii cunoscător”, cu care șarpele biblic l-a sedus pe strămoșul nostru și continuă să ne seducă pe toți până astăzi. Mintea noastră, așa cum spune Kant, se străduiește cu lăcomie spre universalitate și necesitate - Dostoievski, inspirat de Scriptură, își încordează toată puterea pentru a se elibera de puterea cunoașterii. Ca și Kierkegaardt, el se luptă cu disperare cu adevărul speculativ și cu dialectica umană, care reduce „revelația” la cunoaștere. Când Hegel vorbește despre „dragoste” - și Hegel vorbește nu mai puțin despre iubire decât despre unitatea naturii divine și umană - Dostoievski vede asta ca pe o trădare: cuvântul divin este trădat. „Afirm”, scrie el în „Jurnalul unui scriitor”, adică deja în ultimii ani ai vieții, „că conștiința completei sale neputințe de a ajuta sau aduce vreun beneficiu omenirii suferinde, în același timp , cu convingerea deplină a noastră în această suferință a omenirii, poate chiar să transforme în inima ta iubirea pentru omenire în ură față de ea. Este la fel ca și în Belinsky: fiecărei victime ale întâmplării și istoriei i se cere o relatare - adică că, în principiu, filosofia speculativă nu merită nicio atenție, ca fiind creată și finită și căreia nimeni în lume nu merită. , așa cum știe cu fermitate această filozofie speculativă, nu poate ajuta. Cu o pasiune și mai mare, neîngrădită și cu o îndrăzneală unică, ideea inutilității filozofiei speculative este exprimată de Dostoievski în următorul pasaj din Notele sale din subteran. Oamenii, scrie el, „înainte de imposibilitate se smeresc imediat. Imposibilitatea înseamnă un zid de piatră. Ce zid de piatră? Ei bine, desigur, legile naturii, concluziile științelor naturii, matematica. De îndată ce îți dovedesc că ai descins dintr-o maimuță, nu ai ce să te încrunți, ia-o așa cum este, pentru că e matematică. Încercați să obiectați! Scuzați-mă, vă vor spune, nu puteți obiecta: este de două ori două patru. Natura nu te întreabă: nu-i pasă de dorințele tale și dacă îți plac sau nu legile ei. Sunteți obligat să o acceptați așa cum este și, prin urmare, rezultatele sale. Un zid, prin urmare, este un zid etc., etc. Vedeți că Dostoievski nu este mai rău decât Kant și Hegel

- realizează semnificația și semnificația acelor judecăți universale și necesare, acel adevăr coercitiv, coercitiv, la care o persoană este chemată de mintea sa. Dar, spre deosebire de Kant și Hegel, el nu numai că nu se sprijină pe aceste „de două ori doi este patru” și „ziduri de piatră”, ci, dimpotrivă, evidența de sine revelată de rațiune trezește în el, ca în Kierchehardt, cea mai mare anxietate. Ce l-a dat omului puterii Necesității? Cum s-a întâmplat că soarta oamenilor vii s-a dovedit a fi dependentă de ziduri de piatră și de două ori doi sunt patru, care nu au nicio legătură cu oamenii, care nu au nicio legătură cu nimeni sau nimic? Critica rațiunii pure nu ridică o astfel de întrebare; critica rațiunii pure nu ar auzi nici măcar o astfel de întrebare.

- dacă se întorceau la ea cu el. Dostoievski, imediat după cuvintele citate mai sus, scrie: „Doamne, Dumnezeule, ce-mi pasă de legile naturii și aritmeticii, când dintr-un motiv oarecare nu-mi plac aceste legi? Bineînțeles, nu voi sparge cu fruntea un astfel de zid, dacă de fapt nu am puterea de a străpunge, dar nu mă voi împăca cu el doar pentru că este zidul final, și nu am avut destul. putere. Ca și cum un astfel de zid este într-adevăr un confort și într-adevăr încheie măcar un cuvânt despre lume. Oh, absurditatea absurdităților” (sublinierea mea). Astfel, acolo unde filosofia speculativă vede „adevărul”, acel adevăr la care rațiunea noastră se străduiește cu atâta lăcomie și pe care ne închinăm cu toții, acolo Dostoievski vede „absurdul absurdităților”. El refuză călăuzirea rațiunii și nu numai că nu acceptă să accepte adevărurile ei, dar cu toată energia de care este capabil, cade asupra adevărurilor noastre: de unde au venit ele, cine le-a dat o putere atât de nelimitată asupra omului? Și cum s-a întâmplat ca oamenii să-i accepte, să accepte tot ceea ce au adus lumii și nu numai că i-au acceptat, ci i-au îndumnezeit? Este suficient să punem această întrebare - repet, Critica rațiunii pure nu a pus o astfel de întrebare, nu a îndrăznit să o pună - pentru a face clar că nu există răspuns la ea și nu poate fi, sau mai bine zis că există doar un singur răspuns la aceasta: puterea zidurilor de piatră, puterea de două ori doi patru sau, în termeni filosofici, puterea adevărurilor eterne de la sine înțelese asupra omului, deși ni se pare că stă la temelia ființei și, prin urmare, de netrecut, ea este încă o putere iluzorie. Și aceasta ne readuce la povestea biblică a păcatului originar și a căderii primului om. „Zidurile de piatră” și „de două ori doi fac patru” sunt doar o expresie concretă a ceea ce a spus adversarul: vei fi informat. Cunoașterea nu l-a condus pe om la libertate, așa cum credeam noi

și așa cum proclamă filosofia speculativă, cunoașterea ne-a înrobit, ne-a predat „pârâului și jefuirii” adevărurilor veșnice. Dostoievski a înțeles asta, Kierchehardt a descoperit asta. „Păcatul”, a scris Kierchehardt, „este leșinul libertății. Psihologic vorbind, căderea are

loc întotdeauna în leșin. „În stare de nevinovăție”, continuă el, „pace și liniște, dar, în același timp, există altceva, nu confuzie, nici o luptă, – să lupți. La urma urmei, nu există nimic pentru care să lupți. Dar ce este? Nimic. Ce efect are Nimic? Trezește frica! Și din nou: „Dacă întrebăm care este obiectul fricii, atunci răspunsul va fi același: Nimic. Nimic și frica merg mână în mână, dar de îndată ce realitatea libertății spiritului este dezvăluită, frica dispare. Ce este, la o examinare mai atentă, Nimic în frica neamurilor? Se numește rock. Rock este Nimicul fricii. Puțini scriitori au reușit să transmită atât de viu sensul poveștii biblice despre căderea omului. Nimic pe care l-a arătat ispititor strămoșului nostru nu i-a inspirat teamă de voința nelimitată a Creatorului și s-a repezit la cunoaștere, la adevăruri veșnice, necreate, pentru a se apăra de Dumnezeu. Și așa continuă până astăzi: ne temem de Dumnezeu, ne vedem mântuirea în cunoaștere, în gnoză. Ar putea fi o cădere mai adâncă, mai groaznică? Este uimitor în ce măsură reflecțiile lui Dostoievski pe pereții de piatră și de două ori doi patru seamănă cu ceea ce tocmai am auzit de la Kierchegaardt. Oamenii trec pe lângă adevărurile pre-eterne și indiferent de ceea ce aduc, toată lumea acceptă. Când Belinsky „a strigat”, cerând o socoteală despre toate victimele accidentelor și istoriei, i s-a spus că cuvintele sale sunt lipsite de orice înțeles, că este imposibil să se opună filosofiei speculative și Hegel în acest fel. Când Kierkegaardt îl opune lui Iov pe Hegel ca gânditor, cuvintele lui sunt ignorate. Și când Dostoievski a scris despre zidul de piatră, nimeni nu a ghicit că aceasta era adevărata critică a rațiunii pure: toți ochii erau nituiți pe filosofia speculativă. Cu toții suntem convinși că în însăși ființa se află un viciu pe care nici Creatorul însuși nu-l poate depăși. „Bunătatea” cu care s-a încheiat fiecare zi a creației, mărturisește, în opinia noastră, că Creatorul însuși nu a pătruns suficient de adânc în esența ființei. Hegel L-ar sfătui să mănânce din fructele pomului interzis pentru a se înălța la înălțimea potrivită a „cunoașterii” și pentru a înțelege că natura lui, la fel ca natura omului, este limitată de legile eterne și nu are putere să schimbe ceva. în univers.

Și aici este filosofia existențială a lui Kierkegaardt, cum

iar filosofia lui Dostoievski decide să opună adevărul speculativ cu adevărul revelat. Păcatul nu este în ființă, nu în ceea ce a ieșit din mâinile Creatorului, păcatul, viciul, lipsa în „cunoașterea noastră”. Primul om nu s-a speriat de nimic din voința nelimitată a Creatorului, a văzut în ea o „arbitrarie” atât de teribilă pentru noi și a început să caute protecție de la Dumnezeu în cunoaștere, care, așa cum l-a inspirat ispititorul, l-a egalat cu Dumnezeu, adică pune-l pe el și pe Dumnezeu în dependență egală de adevărurile eterne, necreate, dezvăluind unitatea naturii umane și divine. Iar această „cunoaștere” i-a aplatizat, zdrobit conștiința, împingându-l în planul posibilităților limitate, care îi determină acum atât destinul pământesc, cât și cel etern. Așa descrie Scriptura „căderea” omului. Și numai credința, pe care, ca și în conformitate cu Scriptura, Kierkegaardt o înțelege ca o luptă nebună despre posibil, adică. în limba noastră despre imposibil, pentru că este depășirea evidenței de

sine, numai credința poate ridica de la noi povara nerezonabilă a păcatului originar, ne poate da ocazia să ne îndreptăm din nou, „să ne ridicăm”. Credința nu înseamnă, așadar, încredere în ceea ce ni s-a spus, în ceea ce am auzit, în ceea ce ni s-a învățat. Credința este o necunoscută și străină de filozofia speculativă, nouă dimensiune a gândirii, care deschide calea către Creatorul a tot ceea ce există în lume, către sursa tuturor posibilităților, către Cel pentru care nu există limite între posibil și imposibilul. Este greu, enorm de greu, nu doar să realizezi, ci chiar să-ți imaginezi. Jacob Boehme a spus că atunci când Dumnezeu îi ia mâna dreaptă de la el, el însuși nu înțelege ce a scris. Cred că Dostoievski și Kierchehardt ar putea repeta cuvintele lui Boehme. Nu degeaba Kierkegaardt a spus: a crede contrar rațiunii este martiriu. Nu degeaba scrierile lui Dostoievski sunt pline de o asemenea tensiune supraomenească. De aceea îi ascultă atât de puțin pe Dostoievski și Kierchehardt și aud atât de puțin. Vocile lor au fost și vor rămâne vocile celor care plângeau în pustie.

L. Shestov.

RENIREAREA MINUNAȚIILOR

eu.

Într-o scrisoare a lui Keats către frați, din 22 decembrie 1817, sunt cuvinte minunate, explicate de multe ori și încă insuficient apreciate despre ceea ce el a numit atât de solemn, cu majuscule, Abilitatea Negativă. Shakespeare a posedat-o, spune el, în cel mai înalt grad, dar o anumită măsură din ea este necesară pentru fiecare poet. Cel care este înzestrat cu ea „este capabil să rămână în incertitudine, mister, îndoială fără să caute cu nerăbdare fapte și temeiuri rezonabile”. Orice slăbire a acesteia este o pierdere pentru poezie. „Coleridge, de exemplu, nu, nu, și îi va lipsi vreo imagine frumoasă și adevărată, culeasă de el în vistieria celor mai adânci secrete, doar din cauza incapacității sale de a se mulțumi cu jumătate de adevăr”. Keats adaugă că aceste reflecții, dacă ar fi continuate pentru volume întregi, ar duce probabil doar la adevărul că „pentru un mare poet, simțul frumosului învinge orice altă considerație sau, mai degrabă, mătură toate considerentele”; dar aici nu mai are dreptate: își evaluează gândirea prea modest. Dacă ar putea fi redusă numai la această ultimă formulă, ar însemna puțin; de fapt, semnificația ei este foarte mare – atât pentru înțelegerea poeziei, și într-adevăr a întregii arte în general, cât și pentru înțelegerea poziției lor speciale în timpul lui Keats, în timpul nostru și pe parcursul întregului secol despărțindu-l de noi.

Abilitatea negativă, abilitatea de a locui în ceea ce pare a fi ambiguitate și în ceea ce „Iluminatul” declară a fi întuneric, în ceea ce pare nesăbuit și contralogic din punctul de vedere al rațiunii și al logicii, dar poate că se va transforma. a fi mai presus decât rațiunea și de cealaltă parte a logicii, din punct de vedere o viziune mai generală și mai înaltă,

această abilitate este mult mai primordială și esențială pentru poet, pentru artist, decât tot ceea ce poate fi numit simț al frumosului, decât tot ceea ce este legat de Frumusețe, ca idee abstractă, incapabilă să-și conțină contrariile. Înainte de orice gust și capacitate de a alege, prescrisă anterior de Pușkin „un sentiment de proporționalitate și conformitate”, artistul trebuie să aibă darul de a contempla lumea și fiecare dintre părțile ei nu în dezmembrarea și dezintegrarea lor analitică, ci în totalitatea primordială a ființă neatinsă, unde complexitatea nu interferează cu simplitatea și simplitatea include complexitatea. Desigur, acest dar este ceea ce vrea să spună Kitts atunci când vorbește despre Capacitatea lui Negativă, și este negativ doar în raport cu respingerea acelei alte capacități și nevoi științifice și tehnice, dezmembratoare, de la acea „iritată atingere după fapt și rațiune”. , că transgresarea limitei sale nu poate decât să mortifice arta și poezia. Kitts a fost unul dintre primii care au simțit această putere distructivă a „rațiunii sobru”, împreună cu Boratynsky al nostru, deși istoriosofia lui Vico o postulase deja profetic; simțit, pentru că în vremea lui și în jurul lui s-au manifestat clar pericolele conținute în ea și, din același motiv, în negare, a vrut să definească - ca abilitatea de a se îndepărta de ceva, de a evita ceva, cel mai mare dar, fără care există și nu poate fi poet.

De fapt, Abilitatea Negativă este destul de pozitivă, iar a o folosi nu înseamnă deloc „a fi mulțumit cu jumătate de adevăr”; înseamnă să cunoști adevărul, care nu este cunoscut fără ajutorul ei. Nu există nicio îndoială că este destul de compatibil cu un nivel foarte înalt de gândire logică abstractă. Nimeni nu are dreptul să-l considere pe Dante sau Goethe poeți mai mici decât Shakespeare, pe motiv că pot ποσεϊν λογονς, și nu numai μύθους (Plat. Phaed. 61b, iar în propria gândire a lui Shakespeare, desigur, elementul discursului nu este complet absent și logic, fie și numai pentru că niciun limbaj uman nu se poate lipsi deloc de acest element. Dar când Socrate în același capitol din Fedon spune despre sine că nu GÂNDește și MYTHOV nu creează - αύτος ούκ η μνδολο γι' κος— el, prin urmare, refuzând o viziune concretă asupra lumii și exprimând această contemplare a unui limbaj concret, renunță la artă și, prin urmare, destul de consecvent îi este adresată plângerea simplă, dar încă profundă a lui Hippias, într-un alt dialog: „Tu și prietenii tăi cu care ești obișnuit să vorbești, nu consideri lucrurile ca un întreg, ci smulgi și strivi atât frumosul, cât și toate celelalte, zdrobindu-le în discursuri.

De aceea te ocolesc trupuri atât de frumoase și din fire întregi de ființe” (*). Când bietul Hippie este în sfârșit învins de Socrate, omenirea va dezvăța cum să vadă „lucrurile în general” și, prin urmare, va pierde arta și va înceta să simtă nevoia de ea. După Nietzsche, ar trebui să fie clar pentru toată lumea ce a însemnat chiar și victoria parțială a lui Socrate pentru soarta tragediei grecești, a artei

grecești și a culturii antice în general. Pe de altă parte, nu există nicio îndoială că dezvoltarea gândirii discursive, disecante, nu este doar, așa cum am văzut, în anumite limite compatibile cu arta, ci chiar și în aceste limite are nevoie de ea, că multe tipuri de creație artistică sunt de neconceput în afara acestei dezvoltări. Și totuși, dacă prin progres înțelegem triumful rațiunii care se pregătește încet asupra tuturor celorlalte forțe ale ființei umane - și numai în această înțelegere acest concept captat capătă sens, corespunde realității dezvoltării istorice sau chiar biologice - atunci trebuie să recunoaștem dinainte apropierea inevitabilă a momentului în care progresul Fie că-l doresc, fie că purtătorii lui sunt conștienți sau nu, va deveni un dușman al artei, precum și un dușman al culturii în general, pe care va încerca să-l înlocuiască cu un civilizatie stiintifica si tehnologica. La întrebarea lui Boratynsky:

Lasă-l să spună: cântărețul e fierbinte - O boală amuzantă sau un dar mai înalt?

orice susținător consecvent și sincer al progresului are un răspuns gata de mult timp. Iar dacă ceea ce se opune logic progresului se numește reacție, atunci trebuie inevitabil să vină momentul în care fiecare artist care nu este de acord să-și schimbe vocația se va declara sau va fi declarat reacționar.

Se poate defini pozitiv Abilitatea stabilită de Keats spunând că ea constă în capacitatea de a vedea lumea ca minunată, în capacitatea de a distinge minunatul. La un moment dat, această abilitate părea destul de obișnuită și nu era recunoscută clar nici măcar de cei care erau cei mai bogați în ea. Între imaginația unui poet și a unui simplu muritor, diferența era în putere, în claritate, dar nu în compoziția sa interioară. Numai când a sunat ceasul inevitabil și tocmai pentru că a sunat, Keats a putut fi așa

♦) Hipp. majot, 301 b. Citez din traducerea pr. Pavel Florensky „Stâlpul și temeiul adevărului” p. 159 (Prin ființe înțelegem aici atât ființe vii, cât și obiecte neînsuflețite.)

șocat de descoperirea particularității sale, de rudenia cu Shakespeare, de proprietățile neobișnuite inerente ambelor. și, de asemenea, pericolul pe care îl reprezintă cerințele unei minți nerăbdătoare chiar și pentru un dar atât de mare precum cel al lui Coleridge. Miraculosul, pe care l-a văzut, pe care l-a crezut, nu se mai vedea în jurul lui. Acest miraculos nu se poate spune că este direct opus a ceea ce se numește „legile naturii”, dar nu putea decât să vină în contradicție cu acele cunoștințe științifice și tehnice, cu acel rațiune și progres, care au fost îndreptate spre prinderea acestor legi și utilizarea lor practică. Miraculosul a strălucit prin acoperirea lumii științifice, fizice și matematice, așa cum și acum soarele răsare și apune peste pământul nemișcat, contrar descoperirii lui Copernic. Efortul de creație al unui poet, al unui artist – Kits și-a dat seama de asta – ar trebui de acum înainte să se îndrepte în primul rând spre trăirea în această lume minunată, să-i respire aerul: poezia nu se putea sufoca

decât în aerul rațiunii și al progresului. După Keats, dacă nu au înțeles, atunci toată lumea a simțit asta - toți cei care nu s-au mulțumit cu sănătos și util, toți cei care s-au întâmplat să tânjească chiar după Abilitatea Negativă. Toată arta secolului al XIX-lea este pătrunsă de lupta de a reînvia miraculosul, de a-l recâștiga de la forțele ostile și, în cele din urmă, de a afirma libertatea omului, în ciuda strălucirii destinului istoric sau biologic, care amenință să-l ia. dreptul său cel mai sacru: creativitatea. Nu era necesar să se întoarcă Europei numele pe care i-a dat Homiakov de „țara sfintelor minuni”? Dacă nu ar fi greșeala, nu ar fi orbirea față de scopul comun care a dăunat atât de mult această luptă, s-ar putea intitula istoria acesteia ca un contemporan al cruciadelor și-a intitulat cronica: De Recuperatione Terrae Sanctae.

Eroarea și orbirea au apărut dintr-o înțelegere insuficientă a faptului că lumea care se deschide spre artă, lumea din care doar își trage viața, este în același timp lumea experienței religioase și a perspicacității religioase. Ceea ce s-a pierdut de fapt, ei nu au înțeles, dar părea inevitabil că doar o singură cale largă și clară era deschisă artei: înapoi. Majoritatea artiștilor secolului al XIX-lea, dintre cei care au încercat să reziste la descompunerea rațională a propriei creativități, au fost reacționari, nu numai în sensul unei negare clar sau obscur exprimate a progresului, ci și în sensul celei mai simple dorințe. să se întoarcă înapoi, să se regăsească într-una dintre etapele mai îndepărtate de dezvoltare deja trecute. Aici

tot diversitatea, numeroasele și toate înmulțind în ultima vreme primitivismul! - de la imitații romantice ale poeziei populare până la navigația lui Gauguin către Tahiti, de la nazarinenii germani și prerafaeliții englezi până la cei mai noi admiratori ai picturii rupestre, sculpturii negre și muzicii atonale primitive. Toate aceste fenomene, oricât de colorate ar fi, au o bază comună și nu trebuie amestecate cu distracțiile și condimentele ingenue ale exoticului, de exemplu, chinezii din secolul al XVIII-lea. Primitivismul răspunde unei nevoi mult mai profunde și mai tragice; marchează zborul artistului din timpul său în altul, deschizându-i accesul la o lume care altfel i-ar fi închisă. Adevărat, fugarul este urmărit de momentul în care a respins, mântuirea sa mai devreme sau mai târziu a fost întotdeauna expusă ca o iluzie, dar totuși trecutul și propria noastră vârstă nu pot fi înțelese fără a ține cont de semnificația profundă pe care au avut-o aceste încercări de evadare. În anii postbelici, ei cresc cu o viteză deosebită, convulsivă, surprinzând toate domeniile noi ale creativității artistice. Și nu mai este doar în ordinea filogenezei inversate că se face o întoarcere artificială; ontogeneza este, de asemenea, inversată, încercând să se întoarcă nu numai la starea primitivă a umanității, ci și la etapele timpurii ale existenței umane individuale, fapt dovedit de interesul pentru arta copiilor și pentru trăsăturile copilăriei în orice artă. Practic, este același vechi primitivism, dar aici apar cel mai des aspectele cele mai profunde ale acestuia. Este caracteristic că literatura modernă (în această privință a depășit restul artelor) este hotărât dezgustată de toate soiurile sale oarecum exotice, înfrumusețate. Nu se mai gândește la împrospătare

și reînnoire: doar la întoarcere. Scriitorul nu caută, ca Stevenson, inspirații polineziene, nu vânează un miracol în munți, deșerturi și mări. Știe că multe altele se găsesc într-un sat din apropiere, într-un oraș de provincie din țara natală. El știe că în fundul propriului său suflet lumea scufundată și libertatea sa uitată încă dorm. Acel miraculos pe care îl căuta în al altcuiva și îndepărtat, îl caută în sine sau în jurul lui. Și o caută nu pentru a adăuga ceva la ceea ce are deja, ci pentru a pătrunde cumva în artă în general, pentru a păstra artistul în sine.

2.

O persoană iremediabil adultă nu își amintește nimic atât de amar și de strălucitor ca despre paradisul pierdut al copilăriei sale. Nu există amintire mai vie printre oameni decât cea care hrănește visul unei epoci de aur, al copilăriei națiunilor, al unui leagăn fericit al omenirii. Toate religiile promit o întoarcere la izvorul etern și aseamănă începutul istoriei cu sfârșitul ei. Dar credința fluctuează, iar memoria este volubilă: există momente când totul se dizolvă în prezent, iar altele când prezentul dispare într-un decalaj evaziv între trecut și viitor. Propriul nostru timp a devenit cunoscut drept „de tranziție”, iar asta înseamnă că prezentul i se pare nu doar trecător, ci și iluzoriu. Bănuim despre ziua de mâine și, așa cum ar trebui să fie, așadar, ne amintim de ieri cu o vigoare reînnoită. Cu cât cunoștințele noastre devin mai abstracte și cu cât sentimentele noastre sunt mai disecate, cu atât tânjim mai mult după unitatea primordială a contemplației și experienței. Cu cât arta care ne înconjoară este mai rațională și mai ascuțită din punct de vedere formal, cu atât gravităm mai puternic către totalitatea cu inimă simplă a artei infantile primitive. Cu cât găsim mai rar în literatură imaginație, viață și libertate, tot ceea ce se numește ficțiune, cu atât mai des suntem atrași înapoi la acele cărți pe care le citim în copilărie; și nu numai lui Gulliver sau Don Quijote, ci și celor mai modesti dintre vechii lor vecini din regiment - în legatură calicot cu cotorul rupt și ștampilată de aur lung înnegrită.

Invenția pură nu este încă artă, dar în ea este veșnic copilărească și în ea este veșnic necesară pentru artă. Elementul său, ființa sa primordial de neschimbătoare, poate că nu s-a manifestat niciodată cu o evidență atât de dezarmantă ca în ficțiunile plate și încântătoare ale lui Jules Verne, care sunt amintite de mulți dintre noi. Cărțile sale sunt în afara literaturii și nu sunt supuse legilor măiestriei. În afară de un număr mic de trucuri infantile repetate constant, în aceste cărți nu se găsește nimic, cu excepția unei străluciri complet libere a fanteziei. Ficțiunea are frâu liber; își desenează modelul fără piedici. Ce folosește pentru asta nu este atât de important. Oamenii sunt convenționali: un erou, un om de știință, un excentric, un răufăcător; tot ceea ce li se cere este ca acestea să pară familiare, ușor de asimilat, pentru a nu interfera cu desfășurarea acțiunii imaginare. Ceea ce acţionează de fapt nu este eroul, ci personalitatea autorului, care este substituit în locul lui, în timp ce scrie romanul, personalitatea cititorului.

corp când citește acest roman. Aici s-a adâncit, dar și s-a frânat mai târziu în percepția unei opere de artă plăcerea absorbantă, nealterată, pe care ne-a oferit-o lectura lui Jules Verne în copilărie. Imaginația copiilor este prin natură limitată – de lipsa materialului; dar nu-și pune limite, nu se supune nici unei unități preconcepute, nici unui scop, nici unei cauzalități conștiente. Imaginația lui Jules Verne este exact aceeași și de aceea a avut atâta putere asupra noastră.

Se poate obiecta că imaginația lui Jules Verne, ca și intriga cărților sale, este condiționată, dirijată de știință. În realitate, însă, știința cu el nu predetermină nimic, nu-și impune necesitatea nimicului (cum se întâmplă în Țara Galilor și parțial deja la Edgar Allan Poe); este doar o nouă „regulă a jocului” care face jocul mai dificil și mai distractiv, dar nu îl subordonează prescripțiilor rațiunii precum și artei creației artistice. Copiii își pot organiza fanteziile și, odată închipuindu-se ca un vânător de lei, se pot imagina în Africa, și nu în Grenlan, dii; dar pentru a organiza o asemenea reprezentare într-un tot închis, trăind în sine și pentru sine, pentru a o regenera dintr-un vis care eliberează visătorul într-un vis care îl leagă de legile lumii pe care ea însăși o ridică, copiii nu știu cum și Jules Verne nu știa cum. Cărțile lui nu sunt artă, dar nu falsifică artă. Generozitatea invenției, prospețimea imaginației, puritatea liniei de-a lungul căreia se năpustește cu irezistibilitate copilărească - magia lor este doar în asta. Această magie atrage copiii și oferă hrană pentru nevoia lor cea mai urgentă, dar nicio literatură nu se poate lipsi de ea și este prea puțină din ea și devine în literatura modernă, atât de grea, nu de liberă, împovărată cu tot felul de autenticitate și text. . Este caracteristic că aici, în curtea din spate, doar într-un mod atât de ciudat, la mijlocul unui secol atât de străin de el, băiețelul neașteptat, profund uitat și totuși nemuritor a putut să învie.

După ce a reînviat în sine imaginația unui copil, Jules Verne a păstrat-o pentru părul gri. Alții au primit-o doar ocazional; într-o stare de semi-leșin sau în vis s-au împărtășit din fericirea pierdută. Astfel, în toiul aceluiași aglomerat și greoi secol al XIX-lea, s-a născut Alice în Țara Minunilor, concepută într-o zi de vară, prin atenția nerăbdătoare a copiilor și dulcea amânare a rațiunii. Matematicienilor le place să scrie poezie, ca cele pe care le scrie profesorul Korobkin în romanul lui Andrey Belago; eu tb-

coase un joc de cuvinte fără pretenții, vin cu jocuri de cuvinte, glume, compun proverbe care rime pe jumătate. Gândul, obosit de munca foarte exactă, foarte obositoare, se străduiește să se odihnească și o găsește nu în deplină inactivitate – și nu se poate – ci într-un joc involuntar, sau aproape involuntar, care curge fără efort, nelegat de nicio direcție care i se dă. în avans, nici o lege logică. Odihna îi readuce omului de știință copilăria de care, în calculele sale, era

atât de infinit de îndepărtat. Însuși matematicianul de la Oxford nu știa de unde îl ademenise invenția sa odinioară eliberată. Experiența lui a fost mai profundă și mai deplină, dar fragmentară decât cea a lui Jules Verne. Renunțând la ficțiune, a devenit poet, dar la prima rezistență s-a dovedit din nou a fi doar un excentric sobru, iar Lewis Carroll s-a transformat într-un pedant profesor Dodgson, care a ținut evidența tuturor scrisorilor și a cărui moarte a depășit numărul. 98.721. Mai consecvent și mai atent decât el a fost bătrânul povestitor Andersen, căruia i se spune poet al copiilor, dar care ar fi mai corect numit poet datorită copiilor.

Dacă Andersen iubea copiii adevărați, vii, este o problemă discutabilă; fie că a scris, gândindu-se în adâncul sufletului său că a scris special pentru ei, acest lucru este, de asemenea, destul de îndoielnic. Se poate susține că nu numai basmul despre umbra devenită dublă sau despre Rățușca cea urâtă, acest simbol al poetului, dar poate că nici unul dintre celelalte basme ale sale, copiii nu vor înțelege pe deplin. Dar nu există nicio îndoială că Andersen ar fi continuat să scrie aceleași cărți mediocre pe care le-a scris în tinerețe, dacă treizeci de ani nu ar fi înțeles că trebuie să învețe de la copii: să învețe limba lor, percepția lor asupra unui basm, să învețe poezia nu conștient, ci creată de ei, și depășirea nestingherită a realității, care este destul de accesibilă doar lor. El învață de la ei nu pentru a-și adapta poezia, arta lui la înțelegerea lor, ci pentru a le smulge secretul propriei poezii, singura cerută de spiritul său creator, dar imposibilă fără participarea lor. El ascultă cu atenție cuvintele lor, nu prea subordonate succesiunii raționale; el încearcă să înțeleagă legile, sau mai degrabă fărădelegea imaginației lor; el admiră ușurința, atât de firească pentru ei, de a sări din tărâmul necesității într-un alt tărâm, nemărginit, lipsit de griji al ficțiunii. În basm fermecător „Lampa stradală”, în care lumina cerească, adusă în felinar de o stea, nu poate apărea afară din cauza absenței unei lumânări de seu, el a exprimat chinul unei persoane creatoare,

negăsind o modalitate de a-și pune în aplicare creativitatea. El însuși a găsit această cale: copiii și copilăria i-au servit drept lumânare lanternă.

Toată viața lui Andersen a visat cum viața este în dușmănie cu visul, cum realitatea și ficțiunea împart lumea între ele. Elevul copiilor nu a devenit copil; a devenit poet. Crăpătura subțire nu s-a închis niciodată pentru el între lumea nemuritoare a poeziei și lumea umană a vieții și a morții. Toate cele mai profunde dintre poveștile sale vorbesc doar despre această fisură; tot ceea ce a învățat, toată arta lui, este doar o țesătură delicată și densă care o ascunde din propria sa viziune. Atunci poezia, chiar s-a răscumpărat cu suferință, nu poate deveni viață, ca în „Sirenă”; apoi, ca și în „Rățușca cea urâtă”, ea însăși nu știe despre ea însăși; apoi se transformă într-o ficțiune egoistă despre un rege gol, sau în opusul său, minciuna mulțumită de sine a unui dublu care a crescut din umbră. Andersen nu este niciodată idilic și foarte rar se complace în bucuria fără griji a povestirii. Poveștile lui sunt învăluite într-o ceață abia perceptibilă de

tristețe, înțelepciune, ironie; în toate există un poet, un poet care s-a cunoscut deja drept Răţuşca cea urâtă. la sfârșitul unui basm, conform căruia fiecare pas este mai dureros în această lume – ca Mica lui Sirenă.

Aceasta nu este inocența infantilă a lui Jules Verne, nu inspirația semi-accidentală a lui Lewis Carroll. Dacă nu prin intelect, atunci prin instinct, Andersen știa ce vrea. - Contactul cu cel veșnic copilăresc a fost experiența decisivă a vieții lui, dar, plonjând în acest element, nu s-a înecat în el și tocmai din această cauză exemplul său este deosebit de instructiv. Drumul lui a fost singuratic în literatura secolului trecut; dar în epoca noastră, mulți încep să urmeze această cale. Literatura, și într-adevăr viața însăși, nu au fost niciodată atât de departe de orice imediatitate și naturalețe; dar cu cât o persoană devine mai în vârstă, cu atât își amintește mai des de copilărie și cu cât literatura se îndepărtează mai mult de izvoarele ei, cu atât crește nevoia de a o întoarce la aceste surse. Asta nu înseamnă că ar trebui să i se atribuie o asistentă și că vor să o închidă în creșă, înseamnă doar că este convinsă să respire măcar puțin din aerul pe care ea, ca noi toți, l-a respirat. în copilărie. De aceea, din ce în ce mai des, peste tot în Europa, copiii sunt aleși ca eroi literari, sau, cel puțin, ca în romanul lui Rosamond Leman, motiv pentru care a reușit atât de excepțional, pentru că a devenit celebră atât de repede, - destul de tânără. , creaturi neformate, neîntărite, cu soartă încă nedeterminată, capabile să aleagă, capabile de mine

pentru a fi capabili să se recreeze. Doar cu ei, evitând lucrurile lumești, se mai pot crea viețuitoare, doar cu ajutorul lor se poate realiza acel lucru cel mai rar dintr-un roman modern, care se numește o aventură cunoscută de toată lumea, dar prost înțeleasă de cuvânt.

Aventura este posibilă doar în aceleași condiții în care ficțiunea este posibilă, adică doar acolo unde există imprevizibilitate, alegere și libertate. Determinismul (toate psihologice timpurii, sociale sau de zi cu zi), care a pătruns de mult în adâncurile literaturii moderne, nu permite ideea de aventură. Mai puțin de toate, permite așa-numitul roman „de aventură” (adică cel mai adesea criminal), construit ca un rebus sau ca o sarcină de redus la o formă logaritmică. Dar chiar și celebra prescripție a lui Cehov că „toate armele ar trebui să tragă” restrânge și ea libertatea de gândire, iar aventura amenință cu război. În Shakespeare și Cervantes, în Gogol și Tolstoi, nu toate armele trag deloc; o adevărată aventură, oriunde apare, fie în lumea exterioară, fie în adâncul sufletului, nu poate în niciun fel să decurgă logic nu din evenimentele anterioare, nici de la personajul actorul cu care se întâmplă. Dacă este cauzată de un fel de necesitate, atunci cel puțin atunci când apare trebuie să apară spontan și liber. În căutarea acestei libertăți, scriitorii se îndreaptă tot mai mult către lumea copiilor și, prin urmare, către memoria și experiența propriei copilărie. Nu trebuie să ne gândim că acest lucru îi duce la tandrețe banală și la dulceața bine intenționată. Despre copii a scris cea mai bună carte a sa, neașteptat de profundă, Cocteau ("Les Enfants terribles"); aproape despre copii. unul dintre cei mai talentați

scriitori englezi ai tinerei generații, Richard Hughes, scrie în exclusivitate, iar The High Wind of Jamaica este o carte plină de otravă, o carte deloc pentru copii, ci o carte al cărei autor este poet, tocmai pentru că stie sa priveasca lumea prin ochii copilariei . În copilărie, sau mai bine zis în adolescență, poate exista nebunie și amărăciune, atât Cocteau, cât și Hughes văd foarte bine acest lucru, dar ambii par să se teamă pentru eroii lor ai maturității sobru și plictisitoare care le au în față. Același lucru se poate spune despre tot ce a dat literatura acestui trend în noul secol, despre Le Grand Meaulnes de Alain Fournier, o carte apărută cu puțin timp înainte de război, scrisă de un autor foarte tânăr și deja asasinat în 1914, un carte uimitoare în care chiar și neajunsurile, chiar și o paloare ciudată înainte de zori a limbii, în care doi școlari din sat trăiesc în cel mai obișnuit și totuși magic



în lume, jocul și visul determină întreaga lor viață viitoare, își îndeplinesc jurămintele copilărești ca adulți și răspund cu toată soarta, cu tot sângele, pentru ceea ce credeau în copilărie.

Odată ce ai citit romanul lui Fournier, îl păstrezi în suflet ca amintire a ceea ce nu a fost și a ceea ce a fost totuși, despre dimineața devreme trăită pe a noastră, toate pe același, și nu mai la fel, pământ, neimbracat pt. sărbătoarea dar imperceptibil transformată și ridicându-se brusc în fața noastră în toată puritatea ei uitată. Chesterton a spus că, dacă vrei să gusti măcar puțină bucurie, trebuie mai întâi să cunoști incertitudinea, frica, trebuie să experimentezi „așteptarea băiețelului”. Literatura modernă aproape ne-a îndepărtat de aceste sentimente. Majoritatea cărților care sunt scrise în jurul nostru înlocuiesc experiența de viață cu experiment de laborator și libertatea umană cu previziune mecanică. Autorii lor sunt excelenți armonizatori și contrapuntaliști; ei uită un lucru: o melodie care nu poate fi împărțită de nicio matematică. Și între timp, de dragul ei, pentru a o aminti și a o aduce înapoi, și împreună cu ea lumea magică pierdută, indisolubil legată de ea, se poate sacrifica multe. De dragul ei, de dragul miracolului săvârșit de ea, Fournier s-a întors deja și mulți se întorc după el la ficțiune, la libertate, la copilărie; sau mai degrabă, printr-o întoarcere în copilărie, se încearcă să recâștige libertatea de invenție. Și, urmând exemplul lor, trebuie să fie mulți alții care vor renunța la privilegii inutile și la bogățiile împovărătoare, la tot felul de aptitudini și perfecțiuni, doar pentru a auzi din nou melodia uitată și simplă, doar pentru a ieși din nou pe calea dorită și a bate la el. ușa unui loc rătăcit, muntos.

3 .

La fel ca amintirea copilăriei omului, există amintirea copilăriei omenirii. Asemenea comunicării cu copiii, este posibil să comunici cu oameni care au rămas fideli pământului, care nu s-au desprins de modul de viață lăsat moștenire de secole. Cu cât cultura se îndepărtează mai departe de compatibilitatea organică a omului și a naturii, de naturalețea concretă a ființei umane însăși, cu atât mai repede se transformă într-o civilizație științifică și tehnologică, cu atât

devine mai puternică dorința de a reveni la vârsta ei fragedă, de a reuni deconectat, pentru a reîntoarce totalitatea originară la ь fragmentat, a restabili uniunea atinsă cu cerul și pământul. Ce este mai conștient și mai oportun, adică

mai săracă în interior, creativitatea umană devine mai întunecată, mai tânjește după vechea întindere, visul lucrurilor și plinătatea vieții. În fața amenințării mecanizării, adesea o persoană creativă, dacă nu sălbăticia dorește, atunci totuși - simplificare.

Acest cuvânt este foarte strâns legat pentru noi de populismul de la sfârșitul secolului trecut și mai ales de predicarea lui Tolstoi. Este posibil, totuși, să îi dăm un sens mai larg. Dorința de simplificare poate fi numită toată acea dorință de la oraș la rural, de la civilizație la natură, de la complexitatea analitică a vieții moderne la indivizibilitatea primitivă și simplitatea reală sau imaginară, care acum este mai tare, acum înăbușită, se manifestă în Europa. cultura de la Rousseau și romanticii germani până în zilele noastre și într-o formă actualizată s-a răspândit din nou în ultimii ani, expunând complet adevăratul pachet de semnificații. Simplificarea în înțelegerea rusă a acesteia, la fel ca tot populismul rus, este înrădăcinată în această tradiție paneuropeană și a rămas legată de ea până la sfârșit în ideile proprii despre popor și despre abordarea oamenilor. A căpătat însă o culoare morală și politică aparte, care a fost întotdeauna mai slabă în Occident și de care este complet lipsită acum. Este caracteristic că în Rusia, țară de țărani, moșieri, într-o foarte mică măsură industrială și urbană, acest fenomen a avut un caracter deliberat principial, în timp ce în Occident, cu cât mai departe, cu atât mai mult, a primit trăsăturile unui fenomen spontan. . În primul caz, de altfel, s-a pus accentul pe conceptul de „oameni de rând” (spre deosebire de moșiile educate și prospere), în timp ce în al doilea s-a pus pe conceptul de oameni de la sate și, în general, , viața satului, spre deosebire de viața urbană. Adevărat, la Tolstoi și uneori la populiști, aceste două puncte de vedere nu diferă prea mult: în simplificarea lui Tolstoi existau elemente evidente de „evadare din oraș”, „întoarcere pe pământ”, mai puțin conștientă decât predica moralizatoare a lui Tolstoi. pantofi și o cămașă, doar din motivul nu al unui caracter principial, ci al unui caracter spontan. Dar cu forță reală și conștientă, acest gen de aspirații antiurbane și de cult pământului s-au manifestat la noi deja după revoluție, la Yesenin, la Leonov (mai ales în „Hoțul”), până când au fost sugrumați de autoritățile sovietice. în timpul trecerii la o industrializare hotărâtoare a ruralului.

În Europa (și America) modernă, atracția pentru pământ este, în primul rând, produsul oboselii din viața urbană care satisface din ce în ce mai puțin adevăratele nevoi umane.

acea. Acest impuls este justificat de dificultățile industriale ale diferitelor țări, de necesitatea combaterii șomajului prin revenirea la agricultură și de multe alte considerații speciale și practice, dar există independent de acestea. Adesea, pornind de la disponibilitatea ei, ei încearcă să fundamenteze sau să întărească o întreagă ideologie în domeniul politic și social, dar se dovedește întotdeauna a fi mai semnificativă decât toate aceste „suprastructuri” teoretice, însuși lupul, care le-a purtat pe el. creasta și pe care este incapabil să o înțeleagă și să o exprime pe deplin în sine. Este cel mai tangibil, ca orice prefigurare a viitorului, în literatură și artă; și acest lucru nu este de mirare, întrucât condițiile de viață create de civilizația urbană sunt dificile, în primul rând, pentru creativitatea literară și artistică, care este prima, așadar, care încearcă să se elibereze de ele. O mișcare care coincide cu însăși originile romantismului și care nu s-a stins niciodată în întregul secol trecut, se adâncește în fața ochilor noștri, dezvăluind esența ei până acum ascunsă. Artistul caută la țară nu o ispravă, nu împlinirea unui vis, nici măcar material pentru creațiile sale, ci un alt lucru, mai necesar, pe care atât de des nu-l găsește în oraș: se caută pe sine.

În secolul al XIX-lea, romanul satesc, nuvela sătească, a rămas cel mai adesea creații ale literaturii urbane, în căutarea unei odihne festive și a „impresiilor noi”, au fost idilă, sau melodramă, sau încercări de epopee în proză, până au devenit alta. pradă pentru protocoale și inventare realiste. În franceză, în literatura engleză, satul a fost descris cel mai adesea de oameni străini de el în interior, căutând în el un exotism atrăgător și respingător: fericitul sălbatic Rousseau sau troglodítul naturaliștilor de mai târziu. Chiar și Hardy, care și-a trăit toată viața în mediul rural, nu face, într-un anumit sens, excepție: pentru el, este un domeniu experimental în care pasiunile oamenilor săi profund urbani, profund înfometați de orașe se pot dezvolta mai liber. Situația era diferită în literatura slavă, scandinavă și parțial germană, dar nici aici, fie până atunci nu existase încă o ruptură definitivă între viața rurală și cea urbană, fie, totuși, literatura era interesată de „lotul țărănesc” din din punctul de vedere al descriptivului, mai degrabă decât al scrisului. Punctul de cotitură pentru întreaga Europă a coincis cu deteriorarea esteticii naturalistice și a fost cauzat de dezvoltarea accelerată a civilizației tehnice și de consecințele ei, care au fost scoase la iveală în mod deosebit de puternic de război. Acum nu mai este vânătoarea de material cea care îl atrage pe scriitor în sat.

viața, ci setea de conținut uman și de sens viu, care altfel îi scăpa, cu alte cuvinte, nevoia lui însăși creatoare, care este din ce în ce mai puțin satisfăcută de viața urbană mecanizată. Ceea ce găsește într-un cadru rural sau chiar provincial - integritatea personajelor și a pasiunilor, un sentiment de forțe și conexiuni iraționale - el încearcă să opună psihologismului infinit ramificat al literaturii moderne, acea diferențiere și conștientizare extremă a vieții mentale, care amenință să risipească atomistic orice formă în care încercând să o exprime. Nimic în comun cu „populismul” și cu alte origini politice nu poate fi

găsit în această fugă către „înapoi”, de fapt, către uitat și etern, către elementul primitiv al vieții.

Simplificarea literară la care duc toate acestea și care se observă pretutindeni, acolo unde niciun obstacol extern nu o împiedică, nu este nicidecum o dorință de adevăruri elementare, de elementare, căci de două ori doi este patru; aceasta este o întoarcere la complexitatea nedivizată a sufletului și a destinului uman, pe care scriitorul dorește să o transmită în întregime, și nu să o descompună în părțile sale componente, crezând că tocmai acțiunile analitice sunt cele care conduc în cele din urmă la simplitatea unități abstracte cu care arta nu are nimic de-a face. La fel, doar la cea mai superficială privire se poate observa aici o întorsătură către vechiul regim sau naturalism; toate eforturile sunt îndreptate, dimpotrivă, spre restabilirea legăturii rupte dintre poezie și adevăr, dintre viață așa cum este și viața transformată de artă, dintre o ființă umană reală și imaginea sa într-o operă de artă. Scriitorul alege o viață care nu este complet disecată de rațiune, pentru că este încă în stare să o transforme, să o transsubstanțieze; la urma urmei, chiar și pentru sacramentul Bisericii se cere pâine și vin, și nu produsele civilizației; nitroglicerina sau cianura de potasiu. Setea de viață naturală, singura demnă de o persoană și contemplarea depresiei acesteia în lumea modernă, este principala sursă a creativității lui Knut Hamsun. Un sentiment similar l-a inspirat pe remarcabilul romancier islandez Gunnarson, iar Sigrid Widset a condus la o recreare puternică a lumii nordice medievale, extrem de patriarhale. Se poate spune că, în general, în literatura scandinavă, motivele de acest fel domină acum. Minunatul scriitor finlandez F.-E. Sillanpe, el însuși țăran, pictează viața satului cu o sobrietate nemiloasă, dar și în cea mai întunecată, mai amară soartă înfățișată de el, mereu

pâlpâie un sens secret, opac, din ce în ce mai des uitat de oamenii din oraș și de literatura urbană. Nu mai puțin sobru, chiar oarecum nepoliticos, și absolut străin de orice zbor, bavarezul, care-l amintește oarecum de el, deși un romancier foarte ciudat (acum emigrat), Oscar Maria Graf, puțin cunoscut chiar și în afara Germaniei, dar oamenii lui în pământul lor. densitatea crește în viață și în moarte nu seamănă deloc cu o umbră umană diferită, fără trup, analizată până la pământ. Și sub alt cer, păstorii și vinificatorii provensali din Giono, cu stilul lor străvechi de viață și sufletul păgân, sunt legați de pământ, trăiesc de pământ, se roagă pământului, de parcă nu ar fi orașe pline. cu milioane de oameni, semne care țipă, mașini care răcnesc și mușcătorii radiotelegrafului.

„Mir, acesta este pământul - păduri, câmpuri; trebuie să le cultivi de la an la an și să trăiești după el. Țăranul a fost primul din lume și va rămâne ultimul în ea. Această zicală (al cărui adevăr nu trebuie luat prea literal) este preluată din romanul „Sânge greu”, al cărui autor, Karl Heinrich Waggerl, în prima sa carte „Pâinea” a compus o doxologie a muncii țărănești, ca fiind cea mai lucrare legală, cea mai sfântă a omului. Este caracteristic faptul că Waggerl, rupt de familia sa săracă rurală, mai întâi de serviciul în oraș, apoi de război, și

care a devenit scriitor în principal datorită citirii lui Hamsun, în cărțile sale este la fel de departe de tandrețea sentimentală și de realist. savurând detaliile cotidiene. El vede viața satului nu din afară, ci din interior, nu în detaliu, ci ca un întreg; el este fascinat nu de aceste sau de alte descoperiri sau condiții ale acesteia, ci de sensul pretemporal care strălucește în ordinea sa stabilită din timpuri imemoriale, în alternanța muncii și a zilelor sale. O întreagă galaxie de scriitori germani moderni, de la vechii Ster și Grise până la recent celebrii Wiechert și Blunk, sunt unite prin această întoarcere la pământ, la viața țărănească, de pescuit, de vânătoare, la lumile provinciale încă conservate cu trăsăturile lor locale. , cu dialectismele lor colorate graiul noe , și în același timp la o manieră de narațiune mai uniformă și mai calmă, ușor înălțată, uneori aproape solemnă, readucând romanul în ritmul uitat al poemului epic. În Germania, desigur, acest lucru este facilitat de tradiția care nu a murit niciodată și este mai puternică decât oriunde altundeva, căreia i-au aparținut Gottfried Keller și Theodor Storm, Adalbert Stifter și Jeremiah Gottgelf în ultimul secol. Prin simple condiții locale, totuși, toată puterea acestui lucru

mișcarea nu poate fi explicată. Nu fără motiv, chiar mai devreme decât aici, s-a manifestat, după cum am văzut, în țările scandinave, unde același Windset, sau chiar Olaf Duun, manifestă aceeași atracție pentru tonul și tempo-ul epic, pentru o revărsare largă de narațiune lină. . Nu degeaba apar manifestări separate, independente ale acesteia, cu forțe diferite în întreaga Europă. Și dacă în Germania este patronat cu zel de actualul guvern, acest lucru duce adesea la exagerări și gafe nefericite, dar nu-l lipsește de justificare și bază vitală, nu schimbă faptul că rămâne primar - aici, ca și în altă parte - este tocmai aceasta, și nu concluzii.ce poate fi învățat din el de anumite doctrine sociale și partide politice.

În opoziția polară trasată de obicei între literatura germană și cea franceză, poate exista ceva adevăr, dar dacă da, atunci după comunitatea unui fenomen pentru ambele, se poate judeca caracterul său integral european. În acest sens, șederea îndelungată a lui Jammes în Orthezul natal, loialitatea față de provincia sa a unor scriitori precum Henri Pourrat sau Paul Cazin, atenția acordată din ce în ce mai des lui Guillaumin, Le Roy, adică autorilor pur „regionali”, sunt deja orientative în acest sens. Incomparabil mai indicativă este acea poftă de oameni de provincie și de viață de provincie, pe care o arată, de exemplu, Julien și Marcel Jouandeau, adică doar romancieri care creează lumi speciale închise în ei înșiși, locuite de aceiași oameni încăpățânat originali, sau în cele din urmă Francois. Mauriac, care însuși a explicat acest lucru în cartea sa despre „Provincie”: unde să mai caute acele suflete întregi, sentimente profunde, pasiuni încăpățânate, fără de care arta lor nu se poate descurca. Ei caută aici un bărbat în unitatea încă nedivizată a personalității sale și o lume care încă cunoaște legile și limitele. Este imposibil de spus mai bine decât a spus recent Claudel: „Într-o lume în care nimeni nu are nici da, nici nu, în care nu există legea rațiunii și legea moralității, în care totul este permis, în care nu există nimic de sperat și nimic de

pierdut, unde răul nu este pedepsit.și recompense bune, într-o astfel de lume nu există dramă și nici luptă, pentru că nu este nimic pentru care merită să lupți. Din această lume scriitorul trebuie să fugă dacă vrea să construiască o dramă sau un roman bazat pe un conflict dramatic. Exemple de astfel de zbor sunt nenumărate în franceză, în italiană, în orice literatură. Îl duce pe scriitor într-un oraș de provincie și de acolo și mai departe, și mai aproape de pământ, la o moșie, la un sat, la o fermă retrasă, la o pășune de munte la un cioban sau la o pădure.

vânătorului, vieții pe care locuitorul Manosca, deja menționat de noi, Giono, adoră să o înfățișeze. Aici ascultă zgomote uitate, griji și pasiuni primitive, aici tânjește să se regăsească și să găsească carnea pierdută a artei sale. Aici se străduiește nu doar scriitorul, ci și pictorul, dornic să întoarcă lumea la tabloul său (pe care mulți oameni și-l doresc acum, mai ales în Germania și Italia), și muzicianul (aici trebuie menționat în mod special Ungaria), constant și înainte de a căuta. reînnoire în elementul cântec rural, dar niciodată cu atâta nevoie de el ca acum. Și toți nu numai că găsesc aici oamenii, chiar acel lucru care, în limbajul sobru al științei, este numit mentalité primitive de Levi Brühl sau primitive Gemeinschaft-kultur de Hans Naumann, nu doar „întoarcerea pe pământ”, dar și străpungerea. la secret, de care le lipsesc cel mai mult elemente, al cărui sentiment i-a determinat să numească noul lor realism magic sau mistic, deși ar fi mai corect să-l numim realismul mitului.

Întoarcerea pe pământ, ca și întoarcerea în copilărie, este o căutare a miraculosului, o sete de lumea mitică, cunoscută ca realitate, și nu aruncată în aer ca o ficțiune arbitrară și goală. Acest lucru este dovedit de oricare dintre încercările pe care le-am menționat în domeniul artei și literaturii, dar acest lucru se relevă cel mai clar în opera mai multor scriitori, foarte diferiți, aparținând unor literaturi diferite, dar uniți printr-o aspirație comună, care este miezul și sensul artei lor. Așa este austriacul de la granița bavareză Richard Billinger, așa sunt flamanzii Timmerman, elvețianul Ramuz, englezul T. F. Powys. Toți sunt dușmani ai orașului mare: Powys locuiește de un sfert de secol într-un mic sat din Dorset, Ramuse, de aproximativ aceeași perioadă de timp, în vecinătatea Lausannei, Timmermans - într-un oraș liniștit, nu departe de Anvers, numai Billinger s-a desprins de satul său, dar a rămas sigur în sufletul lui. Toți sunt și portretizatori de țărani, deși nu sunt scriitori ai vieții cotidiene a țărănimii, toți sunt realiști într-un anumit sens, dar nu vânători de „document”, ci pescari de suflete umane, toți au o legătură cu irațional, religios în esență, și nu numai pentru experiența exterioară, senzuală. Timmermans este aproape de una dintre cele mai familiare varietăți ale acestuia, întărită de tradiție: franciscanul, binecuvântând și slăvind întreaga creație. Ramuse, în fiecare dintre cărțile sale, atinge noi domenii ale vieții spirituale, dar în vechea „Vindecarea bolilor” le-a dat ei înșiși un exemplu de neegalat de evidentitate și simplitate în descriere.

miraculos. Powys, în sfârșit, egal ca talent cu Ramuse, dar depășindu-l prin originalitatea modului spiritual, un susținător al misticismului dualist al predestinației, un pictor. lupta dintre bine și rău, în a cărui Suflet neîncrederea arzătoare se îmbină cu aceeași credință arzătoare, a creat povești incomparabile și de neuitat despre reîncarnările diavolului, despre Moartea pierdută printre cei vii, despre atotbunicul, dar nu atotputernic. Dumnezeu în formă de negustor de vinuri, călătorind cu un camion însoțit de Arhanghelul Mihail și turnând vinul morții și vinul iubirii locuitorilor satelor Dorset. Powys și Ramuse ar fi de ajuns pentru a mărturisi despre prezența în literatura modernă a acelei sete de mio-creație, a acelei nevoi de miraculos, din care trăiește numai opera lor; dar există multe alte exemple ale ei, iar cea mai profundă și, prin urmare, profund creștină încununare a ei a fost dată cu mult timp în urmă de Claudel în L'Annonce faite à Marie. Lumea rurală, primitivă, este atractivă pentru că este impregnată cu un sentiment de miracol și o legătură profundă cu destinul uman. Naturalul, la urma urmei, este căutat pentru că duce la supranatural. Paradisul pierdut al primitivității – ca și copilăria – nu este deloc roz, deloc idilic; în ea este răul, frica și durerea; este raiul doar în comparație cu iadul lipsei practice și raționale de spiritualitate. Dacă totul este atras irezistibil de el, omul modern îl caută, nu pentru că așteaptă distracție și schimbare de la el, ci pentru că vede adevărul și libertatea strălucind în el, viciate în lumea modernă.   1

4 .

Reînvierea miraculosului, întoarcerea artei într-o lume în care ar fi ușor de respirat, este complet de neatins pe oricare dintre căile separate, s-ar părea, care duc la el, de neatins chiar și prin contopirea lor. O întoarcere la copilăria unei persoane sau a lumii nu va reda încă artei integritatea și completitudinea pierdute, fie și numai pentru că această întoarcere în sine nu este niciodată completă și perfectă. Printr-o singură emancipare a șanselor, prin cultul neprevăzutului, prin magia riscului și a entuziasmului, printr-o cufundare nesăbuită în întunericul nopții, nu se poate realiza o descoperire în acea lume cu adevărat minunată, în care legile lumii noastre sunt. nu răsturnat, ci doar justificat și luminat din interior. Arta nu poate fi smulsă din civilizație, nici măcar prin cea mai îndrăzneață incursiune într-un pământ uitat unde a trăit cândva, unde a trăit bine. Pe căile care duc în această țară, poți parțial

dobândiți atât ficțiune, cât și oameni vii, și limbajul poeziei (în loc de limbajul ziarului), și conturul pâlpâitor al mitului și începuturile gândirii mitice. Toate aceste achiziții sunt însă insuficiente, fragile, în orice moment se pot dovedi a fi iluzorii, dacă nu sunt înrădăcinate într-o viziune religioasă asupra lumii sau, mai simplu și mai exact, într-o credință religioasă. Într-adevăr, până la urmă, tocmai dorul poneilor este exprimat prin încercările de a se întoarce

în copilărie, la pământ, de a se plonja în vise nocturne, de a învăța Abilitatea Negativă. Numai credința separă miticul (în sensul mai profund al cuvântului) de fictiv; fără ea, artistul este lăsat fie să fie de acord în interior cu descompunerea rațională a artei sale, fie să se complacă într-o autoînșelare mai mult sau mai puțin evidentă și să-și construiască arta ca și cum ar avea credință. Este foarte caracteristic faptul că Richards, unul dintre cei mai eminenți teoreticieni literari englezi moderni, recomandă poetului și, prin urmare, fiecărui artist, tocmai un astfel de „ais ob”. Acest adorator al științei nu este surd la poezie și, prin urmare, nu poate decât să înțeleagă incompatibilitatea acesteia cu viziunea despre lume a științei; înțelege că poetul are nevoie de credință, măcar de un fel de credință (credință), dar având în vedere incapacitatea sa de a admite ceva în viitor, cu excepția dictaturii în continuă expansiune a rațiunii științifice, îi oferă un fel de credință fără obiect. , credință „în nimic”, dar care ar avea toate consecințele psihologice ale credinței reale, permițând astfel menținerea atât a inocenței raționaliste, cât și a capitalului necesar creației poetice. Convingerea lui Richards cu privire la posibilitatea unei astfel de credințe necredincioase este, desigur, doar una dintre varietățile credinței în compatibilitatea a ceva cu orice, caracteristică adoratorilor rațiunii și progresului: moralitate înaltă cu lipsa de Dumnezeu, exterminarea umană cu umanitatea, robot. cu Rafael, progresul cu cultura, umanismul cu tehnicismul, un stat de drept liberal cu democrație și demagogie. De fapt, există o neîncredere raționalistă și există o credință incompatibilă în Dumnezeu, sau cel puțin în radiația unei zeități, în principiul divin supra-rațional al universului.

Credința care hrănește arta, credința prin care trăiește și fără de care, mai devreme sau mai târziu, ochiul va muri, poate, argumentând abstract, să nu fie creștină; dar după nouăsprezece secole de creștinism este imposibil să ne imaginăm întoarcerea culturii europene la oricare dintre religiile inferioare, ale căror valori au fost absorbite și multiplicate de creștinism; nu poate decât să-și imagineze sau creștin

reînnoirea culturii sau distrugerea ei de către civilizația rațională. Toate încercările de a renaște arta prin renașterea miraculosului ar trebui să conducă la o înțelegere creștină a acestui miraculos și vom vedea că, de fapt, duc la el dacă ne amintim că căutarea mitului, cu cât se apropia mai mult de scop, cu atât mai irezistibil. îmbrăcat în imagini şi culori.legende creştine. Așa a fost și cu Powys și Ramuse și cu mulți alți scriitori care în niciun caz nu au plecat întotdeauna de la o viziune creștină gata făcută asupra lumii; dar aceeași legătură prestabilită explică ascensiunea puternică a creativității pur religioase, care se observă în artă, și mai ales în majoritatea literaturii europene în ultimii treizeci de ani, și pe care nimeni nu l-ar fi putut prevedea nici măcar la sfârșitul secolului trecut. Trei poeți englezi, Patmore, Hopkins, Francis Thompson, deja în secolul al XIX-lea, au fost vestitorii acestei noi ascensiuni, pentru care numai numele lui Claudel, cel mai mare poet al timpului nostru și un poet nu mai puțin creștin decât Dante sau Calderon, este dovezi suficiente și

care se explică de la sine. La acest nume s-ar putea adăuga numele multor alți scriitori catolici din Franța, din Germania, din țările scandinave, din Anglia, Italia, Spania, scriitori evrei, ale căror cărți sunt cele mai bune pe care le-a dat literatura modernă, cu care toți cei care citește vor fi de acord chiar și Mauriac și Du Bos, Chesterton și Papi-ni, Unamuno, Windset și Gertrude von Le Fort. Asemănătoare acestei mișcări catolice sunt mișcarea anglicană, căreia i s-a alăturat un critic atât de influent și poet remarcabil precum T. S. Eliot, și ortodocșii, hrăniți de moștenirea spirituală a lui Homiakov, Dostoievski și Vladimir Solovyov, exprimată în principal în domeniul gândirii, dar pe care numai revoluţia i-a împiedicat să-şi găsească o expresie demnă în creativitatea artistică. Protestantismul în această reînnoire a culturii creștine este, așa cum ne-am putea aștepta, mai puțin reprezentat. Acest lucru se explică prin lupta sa mitologică primordială, în legătură cu care faptul că cei mai importanți scriitori protestanți din această direcție, precum Powys și Ramuse, încearcă să recâștige baza mitică pierdută a religiei lor tocmai pe calea „întoarcerii la pământul” este deosebit de indicativ. În urma artei cuvântului, impulsurile religioase se intensifică atât în muzică, cât și în arhitectură (dovadă, mai ales în Germania, de unele biserici catolice recente), cât și în artele vizuale, unde se pot aminti astfel de fenomene, totuși, excepționale, ca după perioada de zi

.tablouri de Rouault ca ilustrații pentru a patra evanghelie a lui Petrov-Vodkin.

Cea mai directă, și într-adevăr singura, până la urmă adevărată cale de renaștere a miraculosului, și de aici renașterea artei, constă prin reunificarea creativității artistice cu mitul creștin și cu biserica creștină; dar că nu există obstacole pe această cale, aceasta, cu excepția optimiștilor evlavioși, care au puțină înțelegere a vieții complexe și a soartei complexe a artei, nimeni nu va îndrăzni să afirme. Din partea artei, există adesea doar o atitudine estetică, adică inadmisibil de superficială, chiar și în sens pur artistic, față de religia creștină, considerată doar ca o cămară accesibilă, plină de frumuseți pregătite pentru viitor, pe care artistul o poate face. dispune ca un bucătar inventiv de provizii de calitate excelentă. Din partea bisericii, se poate observa la fel de des neîncrederea în artă, frica de creativitate, patronajul celor mai dezgustătoare produse de prost gust standardizat, lipsa de dorință de a vedea nimic în pereții templului, cu excepția cazului în care este mort, dar familiar. . În ajunul renașterii literaturii catolice franceze, cei doi poli în relația dintre biserică și artă au fost simbolizați de figurile lui Huysmans, care a adaptat religia la artă și a respins arta de dragul religiei, Blois; dar Huysmans a avut propria sa ispravă și propria lui problemă, Blois a avut mare foc și mânie, dar cel mai adesea dai peste pur și simplu indiferența bisericii și a credincioșilor față de artă și a artei față de conținutul spiritual al religiei. Nu degeaba scepticii și raționaliștii, precum Remy de Gourmont, au reușit să aprecieze frumusețea imnurilor latine medievale, în care majoritatea oamenilor bisericești au văzut evlavie, dar nu au observat creativitatea. Foarte puțini dintre catolici au reușit să înțeleagă că arta religioasă

modernă a bisericii lor, o artă demnă de marele său trecut, este Claudel, și nu romane morale și rime roz, Rouault, și nu ceea ce se vinde în magazinele de lângă biserică. de Saint-Sulpice sau acum în curs de achiziție pentru decorarea orașului Vatican; și exact în același mod, este foarte greu pentru ortodocși să se convingă că imitarea meșteșugului icoanei din secolul al XIX-lea nu are nimic în comun cu arta religioasă rusă și nu poate decât să dăuneze renașterii ei sperate.

Dificultățile care apar din neînțelegerea reciprocă sunt mari, dar există o dificultate subiacentă care este și mai serioasă și profundă. Raţionamentul descompunere, care

expus artei moderne și întregii culturi moderne, capabil să otrăvească cu otrava ei atât viața bisericească, cât și conștiința religioasă. În acest domeniu, ca și în toate celelalte, transformă organismul viu într-un sistem gata făcut, care poate fi ales fără a-l experimenta, în care te poți „ adera” printr-un act arbitrar, implicând mecanic o adaptare treptată la un complex o dată și pentru toate mecanismele calculate. Spiritul cedează literei, credința vie decade în cunoaștere moartă, religia lui Hristos este înlocuită de creștinism, adică ceva care poate fi de fapt desemnat printr-un cuvânt, nu numai în compoziția gramaticală, ci și în sensul apropiat de un astfel de cuvânt. cuvinte precum kantianism, sau hegelianism, de parcă ar exista de fapt un fel de „creștinism” pe măsura tomismului sau marxismului. Orice mărturisire creștină are mulți oameni care se numesc credincioși doar pentru că odată le-au spus celorlalți: „Voi urmați pe Euclid, dar noi am decis să-l urmăm pe Lobaciovski sau Riemann”, după care s-au închis în geometria lor, la fel de strict abstractă, ca oricare. alte. Desigur, oamenii talentați din punct de vedere creativ nu se pot baza pe un astfel de creștinism, dar prea des și sunt oarecum prea senin stabiliți în credința lor moștenită sau nou dobândită, transformând-o într-o certitudine științifică sau într-o convingere ideologică, astfel încât Niceea simbolul în gura lor devine ca o tablă de înmulțire, dacă nu ca o declarație de drepturi sau un program de la Erfurt. Nici măcar oamenii de credință autentică și arzătoare nu găsesc întotdeauna în ea un stimul pentru creativitatea lor, iar cărțile lui Papini, scrise după convertire, nu pot fi comparate în strigătul deznădejdii, care a fost „Omul sfârșit” al său. Chiar și un artist dotat din punct de vedere religios îl poate lini pe artist în sine cu religie, dacă i se pare ceva stabilit din exterior, ceva ce nu se face, dar s-a întâmplat deja. De aceea, reunirea artei cu religia, dacă va fi realizată, nu va fi doar mântuirea artei, ci și un simptom al unei renașteri religioase. Când credința afirmată se topește din nou, când în sufletele oamenilor va fi din nou iubire și libertate, atunci arta ei se va aprinde cu propriul foc viu. Multe se îndreaptă spre asta în lume și numai aceasta poate salva arta. Există și nu poate fi o altă cale pentru el, pentru că experiența artistică este, în chiar profunzimea ei, o experiență religioasă, pentru că expresia credinței nu poate decât să cuprindă orice act creator, pentru că lumea în care trăiește arta este complet transparentă doar pentru religii.

Sâmbăta Mare.

Paris 1935. V. Veidl e.

DESPRE LUMEA zl

ȘI DESPRE BISERICA Mântuitoare

(Referitor la articolul lui N. A. Berdyaev „Despre pesimismul și optimismul creștin” din nr. 46 din The Way (♦).

Sunt foarte bucuros că prin scrisoarea mea i-am dat prilej lui N. A. Berdyaev să vorbească încă o dată și cu noi detalii despre probleme atât de profunde și importante ale concepției creștine despre lume, cum sunt întrebările despre esența și sursa răului lumii și despre Biserică, despre scopul existenței ei în lume. Și, în plus, îi sunt foarte recunoscător lui N. A. Berdyaev pentru că mi-a tratat scrisoarea cu atâta atenție și i-a dedicat un articol lung și interesant răspunsului acesteia.

Acest lucru îmi dă curajul să continui propria conversație cu N.A. și să-i cer lămuriri suplimentare, în speranța că aceste lămuriri vor fi utile și interesante nu numai pentru mine, ci și pentru alți cititori ai „Pu-

*) Nota mea nedemnă, precum și scrisoarea preliminară către N. A. Berdyaev, sunt cauzate nu numai de interesul față de cartea „Soarta omului în lumea modernă” și de gândurile conținute în ea, ci și de alte considerații practice. Eu, ca preot, trebuie adesea să mă întâlnesc și să vorbesc cu oameni care sunt complet înăbușiți de răul care există în lume, care și-au pierdut credința în puterea binelui și a adevărului, în însăși existența unui Dumnezeu al iubirii și dreptății. , care au ajuns la deznădejde și deznădejde completă, până la pierderea oricărei dorințe de a trăi. Trebuie să încurajez în permanență astfel de oameni, să-i descurajez, să le demonstrez puterea și indestructibilitatea binelui, semnificația lui predominantă în lume. Această sarcină nu este ușoară, pentru că se întâlnește un zid încăpățânat de netrecut de pesimism convins și fără speranță. Nu este suficient ca astfel de oameni să vorbească despre Dumnezeu în general, dar trebuie să li se arate acțiunea Lui în lume, evidentă și fără îndoială. Acest lucru se realizează în primul rând prin arătarea către Domnul Isus Hristos și Evanghelia Sa, ca fiind manifestarea, fără îndoială, mai evidentă a iubirii lui Dumnezeu în lume. Dar asta-

tu." În același timp, trebuie să fac o rezervă că, nefiind nici filozof, nici teolog, nu conduc nici polemici filozofice, nici teologice cu N. A. Berdyaev.

Sunt doar un creștin obișnuit, credincios, care caută să găsească într-un schimb de gânduri calm și prietenos o explicație a nedumeririlor

care apar în mine, poate din punct de vedere teologic sau filozofic și care nu merită o atenție deosebită, dar pentru mine foarte semnificativă. si important.

Articolul lui N. A. Berdyaev „Despre pesimismul și optimismul creștin” nu a dat un răspuns la întrebarea mea principală care i-am pus-o - dacă lucrarea lui Hristos, învingerea răului lumii, continuă până astăzi pe pământ și, dacă va continua, atunci unde și prin care se face.

Dar tot ea mi-a dat o oarecare satisfacție. Am găsit în el cuvinte care mi-au dat o mare satisfacție. Aceste cuvinte sunt după cum urmează:

„Am un sentiment foarte puternic și dureros al răului vieții, al destinului amar al omului, dar și mai puternică este credința mea în sensul superior al vieții” (Italicile mele).

„Am fost surprins că pr. S. Chetverikov a lăsat o astfel de impresie din cartea mea, de parcă Dumnezeu nu a acționat în istorie, Dumnezeu a părăsit lumea. De fapt, tot ceea ce spun în cartea mea nu are sens dacă nu există Dumnezeu care lucrează în istorie” (Italicile mele).

„Omul este plasat înaintea abisului existenței sau inexistenței. Și nu poate stăpâni această prăpastie doar cu ale lui

nu e destul. Isus Hristos a trăit pe pământ acum aproape 2000 de ani. Pentru mulți, acesta este un fapt aproape uitat, și poate chiar îndoielnic al trecutului îndepărtat, care nu are nimic de-a face cu realitatea modernă.

Ei trebuie să li se arate că lucrarea lui Hristos nu a încetat pe pământ, că Dumnezeu este încă activ în lume și cea mai bună, mai vizibilă și mai palpabilă confirmare a acestui lucru este existența pe pământ a Bisericii lui Hristos cu harul ei. daruri pline ale Duhului Sfânt, percepute de noi în biserici, în rugăciune și mai ales în sacramentele pocăinței și împărtășirii Sf. Tain. În acest fel, prin Biserică, o persoană poate intra acum în aceeași comuniune directă și strânsă cu Domnul Iisus Hristos, în care au fost apostolii și alți contemporani ai lui Hristos. Prin Biserică, cineva poate ajunge să cunoască prezența vie a lui Dumnezeu în lume și să simtă sub sine terenul solid al încrederii în apropierea Sa de noi și în ajutorul Său.

Aceasta este considerația vitală care mă îndeamnă să amintesc de Biserica mântuitoare a lui Hristos, ca puterea indestructibilă a lui Dumnezeu, care există pe pământ printre noi.

forțe puternice, are nevoie de ajutor de sus. Acestea sunt faptele divinului și uman. Iar dacă în epoca noastră însăși existența imaginii umane este pusă în pericol, dacă omul decade, este tocmai pentru că s-a pus exclusiv pe sine și pe propriile forțe.

„Un om trece prin acum, poate cea mai periculoasă perioadă a existenței sale” (Italicile mele).

Am citit toate aceste cuvinte cu mare satisfacție, corespund pe deplin propriilor mele gânduri. Ei afirmă adevărul că pe pământ există cu adevărat ajutorul lui Dumnezeu pentru oameni în lupta împotriva răului. Și mi s-a părut că concluzia directă și necesară din aceste cuvinte ar trebui să fie concluzia că acest ajutor într-o formă organizată este concentrat în Biserica creștină. Acest lucru se vede clar din cuvintele lui Hristos Mântuitorul.

În ultima sa rugăciune pentru ucenici, înaintea suferințelor sale, Iisus Hristos spune: „Când eram cu ei în lume, i-am păzit în numele Tău. Pe cei pe care Mi i-ai dat, i-am păzit. Acum vin la Tine și spun aceasta în lume, ca ei să aibă bucuria Mea deplină... Nu mă rog să-i scoți din lume, ci să-i mântuiești de rău” (Ioan XVII). 12-15).

Din aceste cuvinte reiese clar că, părăsind ucenicii Săi, Isus Hristos le dă o speranță fericită că, chiar și fără prezența Sa vizibilă cu ei, vor fi mântuiți de rău. Și de asemenea cei care cred după cuvântul lor vor fi mântuiți de rău.

Instrumentul acestei mântuiri este Biserica lui Hristos. Dacă N. A. Berdyaev în cartea sa, sau cel puțin în răspunsul său la mine, ar fi remarcat această semnificație a Bisericii lui Hristos, nu ar exista niciun motiv să-i reproșăm un pesimism unilateral și fără speranță.

Dar el nu a făcut acest lucru, iar întrebarea mijloacelor de mântuire de rău și a ajutorului lui Dumnezeu pentru oameni în această mântuire a rămas neclară până la sfârșit, iar în aceasta am văzut și încă văd lipsa și incompletitudinea unei cărți foarte interesante a lui N / A.

În articolul său „0 pesimism creștin și optimism” N. A. Berdyaev vorbește mult despre Biserică, dar ceea ce spune despre Ea nu provoacă decât noi și mai mari nedumeriri. Erorile sau erorile imaginare sau reale ale Bisericilor istorice umplu atenția lui N. A. în așa măsură încât în spatele acestor erori el încetează să vadă în lume adevărata activitate și adevărata semnificație a Bisericii lui Hristos. Judecățile sale despre Biserică devin părtinitoare și nedrepte. Între timp, în articolul său există și o definiție corectă a Bisericii, dar el o face

cumva în treacăt și nu se oprește la nimeni. Definiția este următoarea:

„Biserica este Trupul mistic al lui Hristos, un organism spiritual, așa cum ar fi, o întrupare continuă a lui Dumnezeu.” Din această definiție a Bisericii, N.A. nu a tras nicio concluzie specifică, nu a explicat care este sensul și care este rezultatul acestei „încarnări continue”.

În evaluarea sa asupra Bisericii, N. A. Berdyaev prezintă într-o formă pervertită și infidelă toate proprietățile și acțiunile ei. El, de exemplu, atribuie Bisericii „o înțelegere lină, prosperă, binevoitoare, netragică a creștinismului”. „împărțirea lumii în cei care sunt mântuiți între zidurile Bisericii, unde totul este prosper, vesel și

luminos, și în cei care pier în lume, unde totul este nefavorabil, dureros și întunecat.” Există adevăr în aceste cuvinte, dar adevărul este denaturat. Desigur, acolo unde locuiește Hristos, unde funcționează darurile dătătoare de har ale Duhului Sfânt, adică în Biserica lui Hristos, acolo „totul este vesel, luminos și prosper”, dar este posibil să vedem în aceasta o discrepanță între spiritul Bisericii și spiritul Evangheliei, așa cum susține el? Nu în această proprietate a Bisericii se află atracția și mântuirea ei pentru sufletele chinuite și suferinde din lume? Și pe de altă parte, în afara Bisericii lui Hristos, în înstrăinarea de Hristos – totul devine în mod natural „nefavorabil, dureros, obscur”...

Și ar fi ciudat dacă ar fi altfel. Mai departe, N. A. Berdyaev, continuând iluminarea necredincioasă a Bisericii, scrie: „Urmând calea lui Hristos duce la faptul că vom fi alături de vameși și curve, cu cei care pier în lume și zvârcolindu-ne în agonie. Este greu de înțeles cum se poate simți cu calm și siguranță că este mântuit între zidurile Bisericii și să nu împărtășești tristețea și chinul teribil al lumii. Există întotdeauna pericolul mulțumirii de sine fariseice.” În aceste cuvinte ale lui N. A. Berdyaev, totul este din nou extrem de confuz. Din Evanghelie știm că vameșii și curvele (care se pocăiesc) merg înaintea fariseilor în Împărăția lui Dumnezeu, că vameșul este îndreptățit mai mult decât fariseul, că Zaheu a fost socotit vrednic să primească pe Domnul în casa lui. Biserica spune la fel. Din aceasta se vede limpede că vameșii și curvele (pocăite), ei sunt tocmai în gardul Bisericii și se spune despre fariseii mulțumiți de ei înșiși că „vor fi izgoniți”. N. A. Berdyaev îi exclude în mod complet arbitrar și incorect pe colectorii de taxe și curvele (pe căiți) din incinta Bisericii și include în ea farisei mulțumiți de sine. Acest lucru nu este în concordanță nici cu învățătura Evangheliei, nici cu cea a Bisericii.

Mai ales fără succes, N. A. Berdyaev se referă la pildă

despre Fiul risipitor, citând o interpretare ciudată a lui André Gy. Fiul risipitor a părăsit casa tatălui său deloc în căutarea „adevărului și adevărului”. A plecat pentru a folosi partea primită din moșie, pentru a trăi curvia, în propria-i plăcere. Și dacă „a suferit”, atunci nu era nimic valoros în suferința lui, a suferit din cauza faptului că, după ce și-a risipit numele, a început să sufere privațiuni în toate, a fost forțat să devină porci și să mănânce hrana porcilor. Și abia atunci și-a „venit în fire”, s-a pocăit și a decis să se întoarcă la tatăl său. Și aceasta este o întoarcere la tată, la casa tatălui, adică. în Biserică, i-a adus satisfacție interioară și i-a oferit o bucurie constantă. Dar cei care părăsesc casa tatălui lor, din Biserică, în căutarea „adevărului și dreptății”, care chiar, ca Iov, sunt „teomahiștii”, Dumnezeu nu îi respinge, așa cum se vede din exemplul aceluiași Iov. În scrisoarea mea, nu am afirmat că „participarea unui Dumnezeu iubitor la viața umană se aplică numai celor care se află în gardul Bisericii”. Am avut un alt gând că însăși existența Bisericii în lume vorbește despre dragostea lui Dumnezeu pentru lume, întrucât Bisericii i se încredințează misiunea de a lumina

lumea cu adevărul și de a sfinți lumea cu harul lui Dumnezeu. Am scris în scrisoarea mea: „Isus Hristos și-a întemeiat Biserica pe pământ ca putere și adevăr al lui Dumnezeu, pe care „porțile iadului” nu le vor birui și care va rămâne pentru totdeauna „stâlpul și temelia adevărului”. Biserica nu se dezlipește de lume, lăsând răul să „se zvârcolească” în chinuri, „pe care îl merită” și adunând „binele” în incinta Bisericii, „unde experimentează satisfacția”. Biserica are o abordare diferită a lumii. La urma urmei, cea mai mare parte a durerilor, chinurilor și suferințelor din lume depinde, poate, tocmai de faptul că lumea s-a îndepărtat de Hristos, a uitat de El. Și este responsabilitatea Bisericii să meargă în lume, să-i vorbească despre Hristos, să-l atragă la Hristos și, prin aceasta, să-l salveze de suferința și chinul pe care le trăiește. Și, prin urmare, gândul lui N. A. Berdyaev este greșit, că atenția creștinilor față de cei care au părăsit casa tatălui lor și se confruntă cu „agonia lumii” nu poate consta în eforturile de a-i converti la creștinism și de a-i întoarce Bisericii. Mulți oameni au nevoie de asta mai ales. Dacă Iisus Hristos, Capul Bisericii, a luat asupra Sa păcatele și durerile lumii și a suferit din cauza lor, atunci Biserica, Trupul lui Hristos, (și N. A. Berdyaev îl recunoaște ca atare) nu se poate raporta diferit la durerile și suferințele lumii. În chemarea la pocăință și la restaurarea plină de har a sufletelor omenești stă misiunea Bisericii, pe care ea o îndeplinește.

Și dacă N. A. Berdyaev contestă acest lucru și condamnă Biserica, atunci cred că numai pentru că adevăratul sau imaginarul •64

erorile Bisericii vizibile îl împiedică să vadă adevărata esență a Bisericii și acțiunea ei mântuitoare în lume. Sub formele exterioare ale Bisericii, el nu vede esența ei misterioasă. Este exact ceea ce am vrut să subliniez, atât în scrisoarea mea, cât și în această notă.

În încheierea acestei note, vreau să mai spun câteva cuvinte despre explicația lui N. A. Berdyaev despre sursa răului din lume. În această explicație, pentru mine, ca non-filosof, există multe lucruri de neînțeles. N. A. vorbește despre „ libertatea existențială și necreată”, pe care o consideră sursa răului. Ce este această „libertate existențială și necreată”? Acesta este un domeniu în care nu se extinde atotputernicia lui Dumnezeu. Este ceva ce există în afara lui Dumnezeu, lângă Dumnezeu, independent de El și nu supus Lui. Rezultă dualismul, începutul dublu al vieții, negarea Dumnezeului Unic. Dumnezeu, ca Creator și Atotputernic al lumii, este recunoscut, dar împreună cu lumea creată de El și de El Însuși, este recunoscut și un alt început, necreat de El. Gândirea creștină nu tolerează o astfel de învățătură. Ea recunoaște un singur principiu din tot ceea ce există, iar acest singur principiu este Dumnezeu. Gândirea creștină nu recunoaște niciun alt principiu care există alături de Dumnezeu și nu și-a primit existența, viața sa de la El. Explicându-și punctul de vedere, N. A. Berdyaev spune: „Este greu să te împaci cu faptul că Dumnezeu este făcut responsabil pentru rău. Totul este în mâinile lui Dumnezeu, Dumnezeu lucrează peste tot, Dumnezeu folosește răul în scopul binelui, nimeni și nimic nu are libertate în raport cu Dumnezeu. Din aceasta Calvin a tras o concluzie consistentă și radicală în doctrina predestinației. Lucrează Dumnezeu atât în rău, cât și prin rău? Dacă

da, atunci responsabilitatea pentru răul și suferința lumii îi revine lui Dumnezeu. Dacă nu, atunci există libertate față de Dumnezeu și în relație cu Dumnezeu, care limitează suveranitatea lui Dumnezeu, îl face pe Dumnezeu, parcă, neputincios (înțeleg toate limitările limbajului folosit aici) în raport cu libertatea răului. .. Majoritatea teodicei, de la Fericitul Augustin la Leibniz sunt nu numai nesatisfăcătoare, ci și direct jignitoare pentru Dumnezeu și pentru om. Se poate, desigur, să luăm un punct de vedere pur agnostic și să admitem că aici avem de-a face cu un mister suprem care nu poate fi înțeles rațional. Acest punct de vedere este mai bun decât teodiciile raționale, dar în teologie și metafizică nu a fost niciodată pe deplin menținut și întotdeauna s-au construit în final teorii care jignesc o conștiință sensibilă. Mulți profesori ai Bisericii, după cum se știe, au învățat că răul este inexistență. Dar gândindu-ne la asta până la capăt, trebuie să recunoaștem că sursele

Răutățile se află în afara ființei, la care se extinde atotputernicia lui Dumnezeu, adică în afara ființei și a libertății necreate (italicele mele). Este doar o interpretare filozofică și o expresie filozofică a misterului suprem asociat cu libertatea și răul.

Ultimele cuvinte par să arate că concluzia despre „neființă, libertate necreată" trebuie înțeleasă doar ca una dintre ipotezele care explică sursa răului. De ce a fost necesară o astfel de presupunere? Pentru ca responsabilitatea pentru răul existent în lume să nu cadă asupra Creatorului lumii, Dumnezeu. N. A. Berdyaev crede că, dacă sursa răului este abuzul de libertatea acordată lor de Dumnezeu de către creaturile create de Dumnezeu, atunci responsabilitatea pentru acest rău cade inevitabil asupra celui care a acordat libertate creaturilor create de El, adică , pe Dumnezeu. Pentru a evita această concluzie, el admite existența unei anumite libertăți, independente de Dumnezeu, extraexistențiale, necreate, care, în opinia sa, este izvorul răului în lumea creată de Dumnezeu. Nu mi se pare o părere corectă despre responsabilitatea lui Dumnezeu pentru abuzul de libertatea acordată de către creaturile create de Dumnezeu. Dacă li s-ar fi acordat libertatea doar pentru a face răul, atunci într-adevăr responsabilitatea pentru răul pe care l-au făcut ar fi căzut asupra Celui care le-a dat această libertate de a face rău. Dar cu același motiv, chiar și cu mai multă rațiune, se poate afirma contrariul, că libertatea a fost acordată ființelor create de Dumnezeu pentru ca ele să poată face bine și de bunăvoie în mod liber, iar dacă au preferat să facă răul, atunci această libertate de alegere nu mai mult depinde de El. care le-a dat libertate, dar din propria lor discreție și decizie. Au primit libertatea pentru bine și au folosit-o pentru rău. Responsabilitatea pentru această alegere nu mai cade asupra lui Dumnezeu, ci asupra lor, căci ei au făcut această alegere în mod liber, și nu sub constrângerea lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, presupunerea lui N. A. Berdyaev despre „libertatea necreată", deși, aparent, îndepărtează de la Dumnezeu responsabilitatea pentru răul existent în lume și transferă această responsabilitate libertății „necreate", dar aceasta este doar aparent.

La urma urmei, creatorul lumii și vinovat de existența ei și, potrivit lui N. A. Berdyaev, este Dumnezeu. Când a creat lumea și ființele care trăiesc în ea, Dumnezeu fie nu știa, fie știa că aceste ființe își vor primi libertatea din niște adâncimi misterioase de „libertate inexistențială". Dacă Dumnezeu nu a știut acest lucru, atunci nu numai atotputernicia este limitată de aceasta, ci și atotștiința lui Dumnezeu. Și dacă ar ști, și a creat lumea și

ființe care trăiesc în ea, atunci El nu este eliberat de responsabilitate, dacă nu pentru că El a dat libertate creaturilor pe care le-a creat, atunci pentru că le-a creat, știind că vor primi libertate de undeva din afară pentru a face rău. · Vina pentru răul existent în lume rămâne încă la Dumnezeu, deși El nu este sursa acestui rău. În plus, dacă presupunem, împreună cu N. A. Berdyaev, că sursa răului lumii este „libertatea inexistențială, necreată" independentă de Dumnezeu, atunci ne aflăm în fața teribilului fapt al existenței în lume a unei forțe sumbre. a răului care este irezistibil pentru Dumnezeu și independent de El, având o constantă ocazie de a profana și chiar discredita cauza lui Dumnezeu în lume, creația bunătății, adevărului, sfințeniei. Din punct de vedere creștin, o astfel de neputință a lui Dumnezeu în fața puterii răului este absolut inacceptabilă. Dumnezeu este bunătate absolută și atotputernică și nu există nicio putere stacojie în lume care să i se împotrivească și să se împotrivească Lui însuși și să-I fie irezistibilă.

Dar de ce, într-un asemenea caz, permite Dumnezeu existența răului în lume? De ce o tolerează? De ce permite El să triumfe răul? Pentru că Dumnezeu, deținând atotputernicie și putere, care nu poate fi limitată de nimic din ceea ce există în afara lui Dumnezeu, își limitează în mod voluntar atotputernicia și puterea, permițând alături de El ființe create de El, înzestrate de El cu libertate.

Libertatea, care este una dintre principalele trăsături ale chipului lui Dumnezeu în ființele raționale create de Dumnezeu, și cel mai înalt bine al lor, le-a fost dată nu pentru rău, ci pentru a face liberă binele, iar aceasta este desăvârșirea lor cea mai înaltă. Această libertate acordată creaturilor Dumnezeu nu le ia nici măcar atunci când o întorc spre rău și împotriva lui Dumnezeu. Motivul răbdării lui Dumnezeu este că „Dumnezeu vrea ca toți să fie mântuiți și să ajungă la cunoașterea adevărului". Și acest lucru este confirmat de pilda grâului și a neghinei.

Am expus, cât am putut, acele nedumeriri și acele gânduri pe care mi le-a stârnit articolul lui N. A. Berdyaev „Despre pesimismul și optimismul creștin". Mai pot adăuga un lucru: înțeleg și accept tragedia vieții despre care scrie N. A. Berdyaev, dar în același timp mă bucur că în lumea noastră există un loc în care îl întâlnesc pe Dumnezeu, unde simt un teren solid sub tine. Acest loc este Biserica lui Hristos „stâlpul și temelia adevărului". În ea, nu mă disociez de suferințele lumii și nu mă închid în cercul celor care se salvează cu

mulțumire, ci primesc ajutor și putere pentru a birui suferințele și relele vieții sau pentru a le îndura cu răbdare.

N. A. Berdyaev a spus foarte bine: „Calea de ieșire din rău este în suferința lui Dumnezeu Însuși, adică Hristos, nu în Dumnezeu Cel Atotputernic, ci în Dumnezeu Răscumpărătorul, Dumnezeul iubirii jertfe. Cred că aceasta este esența creștinismului.” Acest adevăr despre Dumnezeu Răscumpărătorul, biruind răul lumii cu iubirea sa jertfă, este mărturisit și de către Biserică, care, fiind Trupul lui Hristos, participă la această ispravă jertfă și obligă la ea toți membrii săi credincioși.

Dar aceasta din urmă nu mai este domeniul teoriei, ci al practicii creștinismului.

protopop Serhii Chetverikov.

18. V 1935

Paris

MAI MULTE DESPRE PESIMISM ȘI OPTIMISM CREȘTIN

(Răspunsul protopopului S. Chetverikov).

Ca răspuns la noua obiecție a părintelui Serghei Chetverikov la adresa mea, trebuie să repet încă o dată că nu mă caracterizează deloc acel pesimism fără speranță pe care el înclină să-l atribuie. Pesimismul meu este în orice caz activ, nu pasiv. Răul lumii nu exclude deloc credința în Dumnezeu pentru mine; dimpotrivă, dovedește mai degrabă că lumea nu este autosuficientă și că Dumnezeu există. Cu asta am încheiat primul meu răspuns. Isus Hristos nu există în trecut pentru mine, El este contemporanul nostru etern. Lucrarea lui Hristos continuă pe pământ și va continua până la sfârșitul lumii. Fiind nu teolog, ci gânditor laic, vorbesc într-o limbă diferită de cea acceptată în mediul ecleziastic și evit să vorbesc în mod specific despre biserică în sensul diferențial al cuvântului. Dar în cartea mea nu pun sub semnul întrebării existența neîntreruptă a Bisericii lui Hristos în lume și semnificația ei interioară în procesul istoric. Întrebarea este despre ceva cu totul diferit, întrebarea este despre înțelegerea bisericii și a granițelor ei. Este sfera bisericii, ca organism mistic, limitată de gardul vizibil al bisericii și aparținând uneia sau alteia confesiuni? Și tot ceea ce a fost recunoscut istoric ca sacru aparține cu adevărat Bisericii lui Hristos și este inalienabil de la aceasta? Sfera Bisericii trebuie să fie atât extinsă, cât și restrânsă deodată. Pentru o înțelegere purificată a Bisericii, mi se pare important să realizez că prin Biserică se înțelegea nu numai trupul mistic al lui Hristos, ci și o instituție socială. Ca instituție socială care funcționează în

istorie, Biserica este falibilă și poartă limitele a tot ceea ce este istoric, a tuturor fenomenelor sociale.

leneș, a servit intereselor pământești, s-a poluat, a dat temporar pentru etern. Și în acest sens, se poate aștepta și cere de la Biserica istorică pocăință, mărturisirea păcatelor și trădarea parțială a lui Hristos. Numai Biserica în componența ei umană, în persoana ierarhiei bisericești și a oamenilor bisericii, îi poate recunoaște păcatul și se pocăi. Trebuie să te pocăiești că l-ai trădat pe Dumnezeu, pe Hristos și pe Duhul Sfânt. Și nu este vorba despre păcatele personale ale ierarhiei și ale mirenilor, ci despre păcatele bisericii, despre denaturarea creștinismului. Ierarhii creștini și simplii creștini laici, care se consideră oameni ai bisericii, sunt foarte vinovați de lipsa de Dumnezeu a lumii moderne și nu se cuvine ca aceștia să ia poziția de acuzatori care păstrează adevărul. Părintele Serghei Chetverikov spune că fariseii sunt în afara Bisericii. Aceasta este cea mai dificilă întrebare. Ar fi complet greșit să credem că răzvrătirea împotriva fariseilor, cu care Evanghelia este plină, se referă la trecutul îndepărtat, la învățătorii poporului evreu. Fariseismul este un element etern care joacă un rol enorm în viața Bisericii istorice, suprimă teologia creștină și morala creștină. Fariseii sunt posibili, desigur, în toate domeniile, există și farisei comunismului. Dar fariseii bisericești sunt în gardul vizibil al Bisericii, ei nu sunt excomunicați din Biserică, ci pe alții excomunicați din Biserică. Vameșii și păcătoșii se află foarte des în afara gardului vizibil al Bisericii. Satisfacția de sine a celor care sunt în adevărul Bisericii poate fi definită cu mare rațiune drept ipocrizie. Le atribui complezența, bunăstarea și non-tragedia acelor creștini care își imaginează că sunt purtători și păstrători ai plinătății adevărului și protejați de răul lumii. Întrebarea care mă îngrijorează este dacă Biserica îi salvează doar pe cei care se află în mod formal între zidurile ei sau se extinde lucrarea de mântuire la cei aparent din afara ei, adică la cea mai mare parte a lumii? Îmi este greu să înțeleg dispoziția spirituală în care se păstrează pe ei înșiși și pe ai lor de rău, în timp ce cea mai mare parte a lumii, majoritatea oamenilor, sunt lăsați la pierzare. Cred că pilda fiului risipitor poate primi o interpretare mai largă. Fiul risipitor rătăcește prin lume în afara casei tatălui său. Dar acesta nu este doar cel care caută fericirea și plăcerile vieții, ci adesea cel care caută adevărul și adevărul. Mulți au părăsit casa tatălui lor pentru că căutau adevărul și adevărul, pentru că nu se puteau împăca cu minciuna și nedreptatea, au plecat în numele cunoașterii sau dreptății sociale. Mulți au plecat de la biserica vizibilă din motive înalte de dragoste pentru adevăr și nu din motive josnice. În raport cu ei, complezența fariseică a oamenilor care sunt în tatăl lor până la

eu, în gardul Bisericii, păzindu-se de rău. Întrebarea mea este următoarea: nu ar trebui ca Biserica Creștină să atragă spre ea însăși

prin vechile metode oameni care s-au îndepărtat de ea și care trăiesc chinul și chinul lumii, ci ar trebui să dea un răspuns creator acestui chin și suferință, să dea un răspuns la întrebări noi și, prin urmare, să atragă la sine? Iată ce am vrut să spun, spunând că nu este suficient să invităm oamenii care trăiesc tragedia lumii să se întoarcă la Biserică. Aceasta este speranța că este posibilă o nouă eră în creștinism. Această speranță nu m-a părăsit niciodată. Părintele S. Chetverikov nu a acordat atenție acestui lucru și, prin urmare, m-a perceput doar ca pe un pesimist fără speranță.

Mi se pare, în primul rând, necesar să facem o distincție între faptul revelației, un fapt de ordin religios și mistic, și interpretarea teologică și filozofică a acestui fapt, care ține de ordinea gândirii. A existat o fuziune a revelației cu interpretarea teologică, care include întotdeauna una sau alta filozofie, chiar dacă în mod inconștient. Problemele originii răului, a libertății etc., având sursa în experiența spirituală, în deciziile lor mentale aparțin sferei filozofiei religioase. În acest domeniu vorbesc despre libertatea necreată. Libertatea, prin care au încercat să explice căderea și ascensiunea răului, este întotdeauna nu numai libertatea binelui, ci și libertatea răului. Da, iar libertatea nu poate fi înțeleasă ca o alegere între bine și rău, întrucât însăși distincția dintre bine și rău este deja rezultatul căderii (*). Libertatea primordială și originea răului sunt mistere ultime, iar în domeniul gândirii și al cunoașterii avem de-a face aici cu ceea ce în filozofie se numesc concepte ultime. Dar iată dialectica acestor probleme. Dacă Dumnezeu îl înzestrează pe om cu libertate, atunci el știe că îl înzestrează nu numai cu libertatea binelui, ci și cu libertatea răului. Rămâne complet de neînțeles de ce libertatea binelui trebuie atribuită lui Dumnezeu, în timp ce libertatea răului este atribuită exclusiv omului. Ne lovim de misterul de neînțeles al apariției răului din libertatea acordată de Dumnezeu. Evident, ceva trebuie recunoscut aici ca având o altă sursă decât Dumnezeu, decât fiind determinat de Dumnezeu. Acest lucru, până la urmă, trebuie să fie recunoscut și de pr. S. Chetverikov. Îl descriu ca fiind misterul suprem pe care teologia a încercat să-l raționalizeze. Este imposibil să-i atribui lui Dumnezeu preștiința acelui rău care își are sursa în afara ființei și în afara lumii create de El. Nu contează deloc

*) Vezi despre aceasta cartea mea * despre numirea unei persoane.

în sensul grecesc al cuvântului și nu este un zeu rău în sensul dualismului persan-maniheic. Acesta este un principiu extraexistenţial întunecat şi iraţional, la care nu ne putem extinde! fără concepte raționale. Nu se poate gândi la asta, se poate vorbi despre asta doar mitologic, doar prin simboluri. Iar căderea în păcat nu poate fi înțeleasă rațional, este un mit, care nu înseamnă deloc opusul realității. Crearea păcii poate fi interpretată ca o luptă împotriva inexistenței, care întâmpină un obstacol în elementul întunecat al inexistenței. Libertatea păcatului și a răului, emanată din inexistență, este invincibilă în actul primar de creare a lumii, realizat de Dumnezeu Tatăl, dar este învinsă de Dumnezeu Fiul coborând

în adâncurile întunecate ale inexistenței, ea. este cucerit nu prin forță, ci prin iubire sacrificială. Acesta este întreg misterul creștinismului. Părintele S. Chetverikov spune că este imposibil să admitem că există rău invincibil pentru Dumnezeu. Dar învățătura tradițională care admite existența unui iad etern, afirmă tocmai acest lucru, afirmă necesitatea răului pentru Dumnezeu. Sau adepții acestei doctrine sumbre și fără speranță trebuie să spună că iadul veșnic este bun și nu rău, deoarece semnifică triumful dreptății divine. Acesta este, în esență, ceea ce spune Toma de Aquino. Proiecția acestei învățături inumane în viața noastră pământească justifică împărțirea ascuțită a lumii în tabăra binelui și tabăra răului, în lumea celor care sunt mântuiți și a celor care sunt mântuiți și în lumea celor. care pier, ceea ce mi se pare antievanghelic si scandalos *). Aceasta este cea mai inacceptabilă formă de pesimism, care face posibil ca unii să se simtă optimiști. Dar mai adânc decât ceea ce spunem despre Dumnezeu și despre atitudinea Lui față de lume și om catafatic, pozitiv, căzând în raționalismul conceptelor, se află misterul inexprimabil al lui Dumnezeu, despre care se poate vorbi doar negativ, apo-fatic. Nu mai există nici un dualism, nici o opoziție între lumină și întuneric, există lumină divină pură, care este întuneric pentru minte, și acolo iadul nu mai este posibil și nu se mai poate vorbi de vreun pesimism. Aceasta este granița gândirii, sfera contemplației mistice și a unității. Mi-e teamă că răspunsul meu nu-l va mulțumi pe părintele S. Chetverikov, deoarece abordarea lui la întrebările ridicate este în primul rând pastoral și pedagogic, dar abordarea mea este diferită.

Nikolai Berdiaev.

*) Vezi cartea mea Despre numirea omului.

CĂRȚI NOI:

Ieromonahul Lev (Gillet): „Iisus Nazarineanul conform istoriei”. YMCA Press. Paris. 1934. p. 165-36. n.

Cărțica părintelui Leo Gillet este formată din șase capitole. Prima are un titlu german: „Leben-Jesu-For-schung”. Restaurarea științifică a istoriei Evangheliei în forma biografică a „Vieții lui Isus” a făcut obiectul unor eforturi repetate ale oamenilor de știință occidentali, în special germani. Experiență despre. Leul este ultima verigă a acestui lanț. Începându-și munca, cercetează drumul pe care a fost parcurs înaintea lui. Ch. II este dedicată „Izvoarelor vieții lui Isus”; din surse necreștine și creștine necanonice, pr. Leul trece la Noul Testament și dă o evaluare critică a stării actuale a problemei Evangheliei. De fapt - istoria este conținutul cap. III. Se deschide (§ I cu o afirmație a problemei cronologiei și se încheie cu „zilele din urmă și moartea lui Isus” (§ 7) și o judecată a minunilor Sale (§ 8). Capitolul IV despre „Persoana lui Isus” este împărțit în cinci paragrafe: înfățișarea exterioară a lui Isus (I), studiul psihologic al lui Isus (2), caracterul lui Isus (3), Isus și oamenii (4), Isus și Tatăl (5). LT), Capitolul VI: „Credința în Domnul Înviat”, se termină

cu un scurt paragraf (2), care are un titlu grecesc (în transcriere latină (Kyrios Christos (Domnul Hristos): înălțarea în slavă, Iisus în mintea Cartea este prefațată cu o prefață care indică scopul pe care autorul și-a propus și o Bibliografie care conține o listă cu un număr mic de beneficii de bază. Un „Supliment” special este dedicat „religiei evreiești” în era lui Isus.

Sarcina ta despre. Leul îl definește ca fiind strict istoric, motiv pentru care lasă deoparte întrebările de dogmă și preocupările apologetice (p. 3 și urm.). Autorul încearcă să fie fidel sarcinii stabilite pe parcursul întregii cărți. El nu inspiră încredere în abordarea psihologică a persoanei lui Isus (pp. 119 și urm.); el nu vede nicio bază istorică pentru a răspunde la întrebarea „despre frații lui Isus” (72); abținându-se de a aprecia miracolele evanghelice ca atare, el se limitează la o evaluare istorică și literară a miracolelor din izvoarele care au ajuns până la noi (60, 84, nota) și încearcă să stabilească acest sens - în esență,

spiritual, pe care minunile lui Isus le-au avut pentru Sine și pentru cei care le-au păzit (106 și urm.): cerând credință, minunile trebuie înțelese ca semne care dezvăluie cele mai înalte adevăruri spirituale. Dar, rămânând în planul istoriei, pr. Leul este, de asemenea, conștient de valoarea istorică excepțională a mărturiei Învierii (147 și urm.).

Fără a pretinde importanța cercetării independente (4), cartea pr. Leul ar trebui remarcat ca prima „Viața lui Isus” rusă, situându-se la nivelul științei moderne occidentale. Spre meritul pr. Leului trebuie să i se furnizeze bogatul material științific pe care l-a colectat - într-o formă concisă. Acest lucru se aplică în primul rând cap. I-II care conține istoria științei, sursele, critica textului și suplimentul de mai sus despre arheologia evreiască. De o valoare incontestabilă sunt observațiile individuale întâlnite pe parcursul cărții. Urmând pr. Ca un leu care își exprimă conjecturile cu cea mai mare precauție, cititorul este gata să vadă în Isus nu un tâmplar, ci un zidar (78) spiritual (ibid). În explicarea perioadei galileene a povestirii Evangheliei, pr. Leul învață o mare semnificație a vrăjmășiei lui Irod Antipa, care l-a forțat pe Isus să părăsească Capernaum și să treacă la poziția de rătăcitor (87 și urm.). Judecata lui Irod în istoria Patimilor este înțeleasă de autor – foarte plauzibil – ca o examinare de care avea nevoie Pilat. Pe baza datelor interne despre. Leul dă preferință (nota 104 și urm.) formei textului evanghelic în care este înțeles strigătul pe moarte al lui Isus (Mc. XV, 34, 35 și urm.)

- un soldat păgân! - ca un apel nu la Ilie, ci la soare (ηριος).

Pot fi citate și alte observații valoroase și interesante ale autorului. Deci, de exemplu, înțelegerea predicției discursului eshatologic (Mc. XIII și paralele) despre sfârșitul Ierusalimului în sensul prototipului catastrofei mondiale în realizarea eshatologică (98) rezolvă dificultatea principală a discursului eshatologic, care constă într-o deosebire insuficient de clară între sfârşitul Ierusalimului şi sfârşitul lumii.

O efort pentru totalitate străbate întreaga carte. Părintele Leu cunoaște întrebările critice ridicate de narațiunea Evangheliei, dar se teme de soluția lor grăbită. Acest lucru se aplică în mod egal judecății larg răspândite în știința occidentală a două saturații - cinci mii și patru mii,

- ca despre dublete, adică dubla refracție în tradiția orală a aceluiași eveniment (89, notă), și credințele regretatului Harnack, care în cuvântul MGo. XVI, 18 despre piatra Bisericii avem o interpolare romană (137 note). Părintele Leo este gata să admită (96 de note), spre deosebire de mulți savanți moderni, că Iisus a fost uns de două ori: mai întâi - în Galileea (Luca al VII-lea), apoi - în Betania, în ajunul Patimilor (Mv., Mc., În .) și, dimpotrivă, el tinde să atribuie curățarea templului – împreună cu prognozatorii vremii și contrar lui Ioan – nu începutului, ci sfârșitului slujirii publice a lui Isus (97 și urm.).

Dar nu toate concluziile critice despre. Leul diferă în același grad de persuasiune. Coordonarea meteorologilor și In. el nu reușește întotdeauna. O. Lev intelege In. - cu toată prudența ipotezei, - ca o consolidare ulterioară a tradiției inițiale a Ierusalimului, completată curând de meteorologii și dispărută de-a lungul anilor (91 și urm.) „Totuși, tradiția Ierusalimului

nimic din predicile apostolilor (cf. Faptele X, XIII etc.) nu coincide cu sinopticul, nu cu schema ioanică. Nu este mai firesc să credem că „predica catehetică creștină” inițială, care a apărut în sânul comunității din Ierusalim” tocmai a trecut în tăcere evenimentele din Ierusalim, ca fiind prea triste? Dacă da, atunci Ioan, care a apărut pe panta epocii apostolice, ar putea păstra pentru Biserică această istorie a respingerii, în legătură cu Evanghelia tainelor credinței. Într-un fel sau altul, dar nu înțeleg principiul general stabilit de pr. Lev în baza coordonării istoriei Sfântului Ioan și sinoptic. Și în special, în care am aceeași părere cu Leul, trebuie să pun în contrast altele în care înțelegerea noastră nu coincide.(83 și urm.). De la Ioan rezultă opusul și dezacordul cu Evanghelia trebuie fundamentat.O. Leul nu dă o fundamentare pentru aceasta.În absența unei povești despre Schimbarea la Față în Evanghelia a IV-a, includerea ei în țesutul istoriei Sfântului Ioan prezintă dificultăți considerabile.Leul plasează Schimbarea la Față înainte de Sărbătoarea Corturilor, adică înaintea lui Ioan. VII (89 și urm.) Dar Schimbarea la Față ar fi putut fi și mai devreme, dacă mărturisirea lui Petru din Ioan al VI-lea, 68-69 este o mărturisire repetată, care nu coincide cu ea, care este păstrată de sinoptici (Mc. VIII și colab.) . Galileea) la ieșirea lui Iisus din Ierihon (Luca XIX).

Acestea sunt detalii, iar soluția lor este pe planul istoriei. Dar cartea despre Leul a provocat nedumerire și neistoricii, din câte știu eu, nu au pătruns încă în presă. Recenzia cărții

- la mai bine de un an de la publicare - trebuie să răspund acestor nedumeriri. Cartea, scrisă de veneratul pastor al Bisericii, i-a sedus pe mulți. Este această ispită justificată sau nu?

Trebuie spus deschis: sarcina pusă de pr. Lvom, fundamental legal, de fapt imposibil. Mărturisind, chiar în primele rânduri, „că în inimă și spirit este un urmaș al lui Isus și al Evangheliei Sale” (4) – pr. Lev vrea să fie istoric și doar istoric. Dar separarea istoriei de experiența religioasă trăită nu este doar periculoasă, ci este doar – imposibilă. Pericolul este dublu: religios și științific. Putem aborda înțelegerea lui Isus doar religios. Respingând abordarea religioasă, încălcăm ceea ce nu ne este dat.

– În Dumnezeu-omul, îi judecăm omenește umanitatea, uitând că ea este inseparabilă de Divinitatea Sa și, cu o regularitate inevitabilă, ajungem la concluzii radicale, exprimate sau subînțeles. În coordonarea narațiunilor despre Nașterea lui Hristos, pr. Leul nu consideră posibil „nici să aleagă între cronologia lui Mf. şi Lc., nici să afirme că II Ch. Mo. interpolată și neautentică” (75). Apare involuntar întrebarea: de ce? Unde este obstacolul: în mărturia conștiinței științifice sau în autoritatea disciplinară a Bisericii? Remarca despre ispită evocă aceeași impresie: „Proba sau ispita eroului este o temă clasică în istoria religiilor; acesta, desigur, nu este un motiv pentru a considera șederea lui Isus în deșert un mit” (81). Alte exemple ar putea fi citate. citat, cred, explica

înțelegeți jena pe care pr. Leu. Părintele Leo nu a evitat pericolele drumului pe care l-a ales. Nu degeaba știința protestantă devine din ce în ce mai clar conștientă de impracticabilitatea „Vieții lui Isus.” cititor creștin În Dicționarul Biblic Englez (A Dicrionaty). a Bibliei ediţiate de Hasrings, V II, p. 655) cu această recunoaştere a imposibilităţii sarcinii, W. Sanduy, unul dintre acei critici la care se referă pr. Lev. Impacticabilitatea „Vieții lui Isus” într-o anumită măsură, este recunoscută de pr. Lev (28).

Eșec despre. Leul s-a arătat nu numai în acele replici care provoacă jenă și ispită. Arăta – vorbesc despre „eșec” între ghilimele – că nu a reușit să-și ascundă relația cu Isus, adică să rămână în cadrul unei povești lipsite de pasiune. Nu voi vorbi despre credința în Înviere, pe care O'Leo încearcă să o fundamenteze pe căile istoriei. Ch. V despre „personalitatea lui Isus”, el încheie cu o pagină remarcabilă, pe care aș vrea să o scriu integral: „Ceea ce îl deosebește pe Isus de toți sfinții este absența oricărui fel de pocăință și pocăință. Isus nu are simțul păcatului. Singur dintre toți oamenii, El nu se simte niciodată vinovat. El vorbește ca și cum puritatea sufletului Său nu ar putea fi niciodată estompată. El nu are de ce să se învinovăţească, nimic de răscumpărat, nimic pentru care să se roage pentru iertare. Această trăsătură ridică o întrebare captivantă în sufletul cititorului atent al Evangheliei: cine este această persoană, singura care îndrăznește să se uite în fața Tatălui, în ochii Lui, fără să-și lase capul în jos, fără să înroșească, fără să bată. pieptul lui? Cine este acest om care, după cum spuneau evreii, se face egal cu Dumnezeu? Acesta este

„misterul lui Isus”. Dacă privești înfățișarea Lui, ai impresia că o persoană se simte la fel de bine, la fel de „acasă” în două lumi: cu Tatăl și cu oamenii. Să punem această impresie în termeni abstracti și vom cădea în cercul de idei al primelor Sinoade: nu suntem departe de definițiile grecești antice, conform cărora Isus este „de aceeași esență” cu Tatăl și „de aceeași esență” cu oamenii. În spatele acestor termeni se află o experiență vie trăită de mulți atât în antichitate, cât și în zilele noastre: impresia că în Isus umanul și divinul vin în contact, se pătrund reciproc,

- ca în depărtare, chiar la orizont, marea se contopește cu cerul” (127). Această mărturisire hristologică ne scoate din limitele istoriei. Autorul exprimă în ea credința sa, credința noastră comună. Este firesc să comparăm această mărturisire cu concluziile cărții: „O persoană aparținând istoriei antichității,

- El rămâne mereu modern... Fiecăruia dintre contemporanii noștri, așa cum le-a făcut cândva ucenicilor săi, El pare să pună întrebarea: „Și cine mă considerați că sunt?” Și în funcție de răspuns, sensul tuturor vieții se schimbă. Majoritatea devine împotriva Lui, alții – efectiv, mulți – pasiv („Cine nu este cu Mine este împotriva Mea”). Unii Îl iubesc mai mult decât viața însăși și cred că nu există nimic în afara Lui. Această alegere nu poate fi eludată. Oricine a auzit despre Isus, sau a văzut, chiar și vag, înfățișarea Lui, poate acționa numai cu Isus sau împotriva Lui, dar nu-L poate ignora. El a devenit forța determinantă în viețile noastre și în destinul nostru.

ar fi" (159). Nu întâmplător nota de subsol, în care pr. Leul promite că va trece la un studiu religios al creștinismului, este legat de aceste cuvinte. Cercetări religioase. nu, cum este prezentat pr. Leu, există dovezi ale credinței - Pentru fiecare dintre noi, credința Bisericii pe care o mărturisește este și credința sa personală. În cartea despre Leul este o relație personală cu Hristos și acționează asupra cititorului cu o forță cu atât mai irezistibilă cu cât pr. Lev încearcă să-l înece. Sensul mărturiei - despre tipul de nedescris al Întrupării - este primit în cartea Părintelui Leu și faptul că autorul a depășit cadrul pe care și l-a propus.

Dar cartea are o valoare pozitivă chiar și în măsura în care sarcina autorului a fost rezolvată. Cu realizările sale pozitive, lucrarea pr. Leul arată cititorului creștin zona accesibilă cercetării istoricului. Acesta este domeniul criticii de text, al introducerii istorice și literare, al studiului și interpretării Evangheliilor individuale, al cercetării pe probleme particulare, al adunării din pietre a materialului din care ar trebui să fie construită Viața lui Isus, dar nu va fi niciodată construită.

Hegumen Kassian (Bezobrazov).

Broder Christiansen: Noul Dumnezeu. 1934

În epoca crizei religioase în creștinism pe care o trăim, care a atins o acuitate deosebită în protestantism, toate încercările serioase de a-i afla adevăratul sens și de a-și expune rădăcinile cele mai adânci merită atenție. Printre astfel de încercări trebuie pusă și cartea scrisă strălucit a lui Broder Creștinul despre „Noul Dumnezeu”, în care acest filozof, cunoscut mai ales pentru lucrările sale de estetică (Philosophie der Kunst 1909; Die Kunst 1930), construiește o teorie religios-filosofică. pe o bază antropologică. Mai precis: el derivă această teorie din doctrina pe care a dezvoltat-o despre viața voită a omului. X recunoaște instinctul de viață (Lebens-wille) ca principala aspirație (Grund-trieb) a unei persoane. La oameni, acest instinct, spre deosebire de animale, care, desigur, îl posedă, este îndreptat nu numai spre autoconservare, ci și spre satisfacerea nevoilor de cel mai înalt fel (Plusbedurfnisse), care servesc la îmbogățirea vieții și la creșterea vieții. standardele. În domeniul instinctului de viață în acest sens extins, îmbrățișând peste instinctul de autoconservare în sensul restrâns de „trebunțe suplimentare” de diferite feluri, X. distinge două forme: natural involuntar (das Wuechsige) și artificial intenționat (das). Gemachte) a manifestărilor sale observate în diferite domenii ale vieții umane. Așadar, atenția este în mod natural involuntară și conștient intenționată, iar cea de-a doua formă a ei diferă puternic de prima prin faptul că necesită tensiune și este asociată cu oboseala. În sfera ideilor noastre, se disting clar două grupuri: intuițiile care apar involuntar în noi și conceptele pe care le creăm în mod deliberat. În viața emoțională a sufletului, trebuie să distingem sentimentele naturale și surogate pentru cele fără de care, de exemplu, arta unui actor să joace un rol într-o dramă ar fi imposibilă. Mai mult: judecățile noastre sunt fie înrădăcinate într-o viață

pъ și convingeri imediate ferme; sau bazat pe presupuneri și ipoteze făcute mai mult sau mai puțin arbitrar de noi. Aceeași diferență se vede în actele voliționale, care diferă fie prin caracter instinctiv, fie în mod conștient intenționat. Extinzând în acest fel conceptul de instinct de viață, X. include în el voința rațională și activitatea morală, creatoare și științifică a unei persoane, întrucât are o bază suficientă în ea și este explicabilă din aceasta fără exagerare.

Dar instinctul de viață (Lebenswille), după Christian Sen, nu epuizează esența interioară a omului. Alături de ea, omul are o altă aspirație de bază, pentru desemnarea căreia știința psihologică, într-un mod de neînțeles, nici măcar nu a creat până acum un termen definit. Și între timp, de foarte multe ori întâlnim acțiuni umane care nu numai că nu decurg din instinctul vital, dar chiar îl contrazic în mod clar. Acestea includ fapte de acest fel: un bărbat, aflat în pericol pentru propria sa viață, salvează un copil dintr-o casă în flăcări; o mână de oameni curajoși întreprind o expediție în regiuni neexplorate; un soldat moare în luptă, fără să-și lase numele, un ofițer își sacrifică viața pentru onoarea regimentului; căpitanul moare odată cu corabia care se scufundă, deși ar fi putut scăpa; artistul își realizează planul creativ, știind dinainte că contemporanii nu îi vor aprecia lucrările; omul de știință își dedică viața descoperirii adevărurilor

de la care nu se poate aștepta la o utilizare practică. Dacă recunoaștem doar instinctul de viață ca pârghie principală a întregii activități umane, atunci astfel de acțiuni sunt inexplicabile și trebuie să pară fundamental absurde. Dar faptele rămân fapte și, dacă nu sunt deductibile din principii general acceptate, atunci se pune întrebarea dacă există lacune în cunoștințele noastre. Christiansen afirmă că tocmai acesta este cazul. Faptele în cauză sunt explicate de el din prezența în noi a unei aspirații „altfel”, pe care o numește „voință demonică”, care este sursa tuturor actelor eroice. Deși autorul nu a reușit să dezvăluie pe deplin esența interioară a acestei eforturi de bază, el a evidențiat totuși în mod convingător proprietatea rădăcină caracteristică a anumitor acte volitionale, care mărturisește proveniența lor din această sursă, și anume, atitudinea dualistă inerentă față de viață, atât afirmativ și negativ. Adevărat, există două curente în gândirea modernă, care, fiind puternic opuse în esență, converg tocmai în faptul că ambele neagă prezența sau măcar eficacitatea „voinței demonice” în om: materialismul istoric și teologia dialectică. Dar tocmai în această viziune generală ambele teorii, conform justei remarci a autorului, sunt infirmate de fapte incontestabile.

Pe baza opoziției acestor două aspirații fundamentale, Christiansen, pe acest fundament antropologic, construiește o teorie religios-filosofică, care este tema centrală a cărții sale. Atât instinctul de viață, cât și cel demonic vor avea o capacitate creatoare, care se manifestă în cele din urmă prin crearea unei lumi supranaturale, iar fiecare dintre aceste aspirații este sursa unui tip special de viziune religioasă asupra lumii și a unei forme deosebite de transcendență. În religiile stabilite istoric

în ciuda contrariilor lor, ambele tipuri de creativitate religioasă coexistă adesea. Sarcina epocii moderne, autorul crede în separarea lor, pe care o recunoaște ca fiind eliberarea celui mai înalt tip religios de legăturile inferioare care îl leagă. Christiansen încearcă să caracterizeze aceste tipuri de viziune religioasă asupra lumii în termeni generali, folosind modul în care se pare că filosofia lui Popenhauer l-a determinat să-și explice gândurile. Schopenhauer a asemănat mintea umană cu o torță, indicând aspirația volitivă a scopului său imediat și iluminându-i calea. Potrivit lui Christiansen, mintea, stimulată de instinctul vital, pune întrebări și le dă răspunsuri, dând acelor aspirații de bază ale omului direcția conștientă cerută de caracterul său esențial. Dar mintea nu poate răspunde la orice întrebare. Sunt întrebări care rămân fără răspuns, probleme care nu pot fi rezolvate, printre care, în primul rând, trebuie pusă problema morții. Întunericul inexistenței, de nepătruns pentru ochiul minții, este de nesuportat pentru instinctul de viață și, prin urmare, evocă frică de obiect (angst) într-o persoană, sub influența căreia gândul și imaginația sa se străduiesc în toate modurile posibile să risipească întunericul necunoscutul, înlocuindu-l creativ cu lumea cealaltă. Această lume suprasensibilă, creată de instinctul vital, primește de la Christiansen numele deloc potrivit de „regatul lui H E” (das Reich des UN), adică. tărâmul Incognoscibilului,

Incomprehensibilului (das Unfassbare, Unerforschliche). Christiansen susține că această formă de creativitate religioasă, care a primit o expresie vie în diverse mituri religioase, trece printr-un proces de descompunere care va fi finalizat în curând. Pe măsură ce știința, care servește și instinctul de viață, progresează și gândirea umană dezvăluie mistere naturale, tărâmul zeilor născuți din frica de necunoscut trebuie să dispară inevitabil. Însă pe lângă aceasta, odată cu dezvoltarea spiritului uman al împărăției care se stinge, din aspirațiile eroice ale omului, crește o altă împărăție, creată de voința demonică și depășind sfera vieții naturale. În forma sa rudimentară, potrivit autorului, este înglobat în toate marile religii ale omenirii, dar într-o formă pură și completă va apărea abia după eliberarea din amestecul regatului care dispare al ONU. Christiansen crede că religia viitorului este posibilă doar în această formă. Din acest punct de vedere, el face o evaluare a creștinismului în forma sa istorică modernă și consideră viabilitatea acestuia ca fiind complet dependentă de evoluția sa ulterioară în direcția indicată. În creștinism, Christiansen încearcă să stabilească prezența ambelor forme religioase principale pe care le distinge. El notează dualitatea creștinismului deja în conceptul central al lui Dumnezeu. Pe de o parte, Dumnezeul creștin, pe de o parte, este infinit superior nouă și complet de neatins pentru noi, o ființă personală atotputernică, atotputernică și atotbună, către care ne îndreptăm în rugăciune și a cărei milă sperăm să o dobândim veșnică. fericirea, pe care o imaginăm în formele vieții noastre pământești, dar fără imperfecțiunile ei. Pe de altă parte, creștinismul concepe un Dumnezeu care poate fi atins pentru noi prin puterea iubirii noastre dezinteresate. Ajungând la ea, devenim părtași nu viitorului, ci fericirii prezente în chiar actul prin care ne îndumnezeim, rupând legăturile sclaviei.

vayuschenas cu viaţă pământească. Acest Dumnezeu, conform autorului, este „noul zeu”. Și întrucât noi cunoaștem orice realitate adevărată exclusiv în acțiune – aceasta este principala teză epistemologică a autorului, care este clar înrădăcinată în fichtianism – atunci postulăm realitatea „noului Dumnezeu” în acțiune de un tip special: într-un act eroic. . Așa cum activitatea noastră de zi cu zi dă naștere lumii reale a experienței senzoriale, comună tuturor oamenilor, la fel și actele de eroism aduc lumea experienței suprasenzoriale ca o ființă de ordin superior: realitatea dinamică a „noului zeu” este accesibilă, bineînţeles, numai persoanelor posedate de o voinţă dinamică. Dar dacă este așa, atunci acest zeu se dovedește a fi o creație a omului și, ca urmare a conceptului religios-filosofic dezvoltat de autor, se obține o identificare completă a lui Dumnezeu cu un erou uman. Din aceasta rezultă clar că zeul declarat de Christiansen „nou” nu poate fi recunoscut ca atare. Dostoievski ne-a familiarizat deja perfect cu el, luminându-i cu adevărat adevărata înfățișare. Acest zeu este nimeni altul decât „omul-zeul” visat de imaginația frenetică a lui Kirillov din „Demonii”. Nu este deloc necesar să insistăm în special că ideea unui om-zeu este fundamental anti-creștină. Înțelegând creștinismul ca o combinație a două forme esențial ireconciliabile de conștiință religioasă, Christian Sen a trecut cu vederea cel mai esențial lucru din el: bărbatul-Dumnezeu al lui Hristos. Calea de ieșire din criza

religioasă modernă indicată de el nu este în niciun caz eliberarea creștinismului de elemente presupuse neconținute de conștiința umanității moderne, ci respingerea creștinismului însuși.

Recunoscând însă teoria autorului și mai ales interpretarea și evaluarea sa a creștinismului ca fiind insuportabile, consider totuși cercetările sale rodul unei căutări sincere și intense a adevărului religios și văd meritul său mai ales în faptul că contribuie, fără îndoială, la clarificarea naturii și cauzelor. a religiei.criză cunoscută în umanitatea creștină modernă .

N. B - ov.

Imp. de Navarre, 5, rue des Gobelins, Paris XIII